تراثنا

المغنى

في

أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضى أبى الحسن عبد الجبار

الأسدآبادى

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الجزء الرابع

رؤية البارى

تحقيق

الدكتور محمد مصطفى حلمى — الدكتور أبو الوفا الغنيمى

مراجعة — بإشراف

الدكتور ابراهيم مدكور — الدكتور طه حسين

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر

الدار المصرية للتأليف والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر فصول الجزء الرابع من الكتاب المغنى

فصل فى ذكر الدلالة على أن الرائى منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه على وجه مخصوص .

فصل فى ذكر الشروط التى إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية .

فصل فى أن الرائى منا للشىء يجب أن يكون عالما به إذا ارتفع اللبس .

فصل فى وصف الرائى والمدرك بأنه راء ومدرك ، وحقيقة وصف المرئى بأنه مرئى.

فصل فى أن الرائى إنما يرى المرئى بكونه على صفة وما يتصل بذلك .

فصل فى بيان الصفة التى يكون المرئى عليها يرى .

فصل فى أن القديم تعالى لا يصح أن يرى على وجه .

فصل فى إبطال القول بأن يُرَى القديم تعالى الآن .

فصل فى إبطال القول باثبات حاسة سادسة نرى بها القديم سبحانه ، وما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة .

فصل فى إبطال القول بأن ماله [لم] نر القديم هو ضعف بصرنا عن إدراكه وقلة شعاعه .

فصل فى أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته سبحانه / أن الشعاع لا يصح أن يتصل به أو بمكانه . ٢ب-١٣/

فصل فى أنه لايجوز عليه الموانع المعقولة ، ولا يصح إدعاء مانع مجهول لأجله لانراه ، وما يتصل بذلك من حصر الموانع .

فصل فى أن الله جل وعز لايصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللمس

فصل فى أنه تعالى لا يرى بالأبصار .

فصل فى أن السمع كالعقل فى أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لايرى .

فصل فى ذكر شبههم العقلية والسمعية فى إثبات الرؤية .

فصل فيما يلزمهم على قولهم إن الله سبحانه يرى من المناقضة والفساد .

فصول الكتاب فى أن الله تعالى واحد لا ثانى له فى القدم والإلهية : —

فصل فى معنى وصفنا له جل وعز بأنه واحد وما يتصل بذلك .

فصل فى أن العلم بأنه واحد هو علم بماذا وما يتعلق بذلك .

فصل فى الدلالة على أن القديم سبحانه قديم لنفسه .

فصل فى أن اشتراك الشيئين فى صفة من صفات النفس يوجب اشتراكهما فى سائر صفات النفس وما يرجع إليه .

فصل فى أن المقدور الواحد لايجوز أن يكون مقدور القادرين على وجه / /١٣-٣ب

فصل فى ذكر الدلالة على أنه لايجوز أن يكون مع الله سبحانه قديم ثان .

فصل فى أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته .

فصل فى أن تناهى المقدور يوجب كون القادر قادرا بقدرة .

فصل فى أن القادر بقدرة لايكون إلا جسما .

فصل فى أن القادر قد يجوز أن يكون قادرا وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو مايجرى مجراه .

فصل فى بيان ماله يتعذر الفعل على القادر ويمتنع .

فصل فى أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد .

الجزء الرابع من الكتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل .

إملاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار أحمد رحمة الله عليه / /٣ب-١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة

اعلم أن هذه المسألة ، وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة منها ، فانها الأصل فى باب العدل .

ولسنا نعتمد فيما نورده فى الكتاب إيضاح ما اختلف فيه الناس دون ما اتفقوا عليه ، لأنه ربما حصل الخلاف فى الأوضح ، ووقع الاتفاق فى الأغمض ، بحسب ما يدخله المبطل على نفسه من الشبه ، لكنا نقصد إلى بيان ما تجب معرفته فى توحيد الله وعدله من جهة الدلالة ، لينظر الناظر فى كتابنا ، والمتأمل له ، عارفا من هذا الباب ما يلزمه ويصل به إلى العمل بما تعبد به .

ونحن نكشف القول فى معنى الغنى والمحتاج ، ونبين معنى الحاجة ، وإلى ماذا تقع ، ونذكر ما يتصل بذلك من المنافع والمضار ، وما يتبعهما من السرور والغم وما يؤدى إليهما من الأفعال ، ونذكر الكلام فى الملاذ والآلام والشهوة والنفور ، ونبين أن من استحال عليه الحاجة فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، وندل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه ، ونذكر سائر ما يتصل به مفصلا على اختصار إن شاء الله .

فصل

٤ا ـ ٤ب /

فى أن /الحى لا يخلو من كونه محتاجا أو غنياً

إعلم أن الحاجة التى نريد ذكرها لا تجوز إلا على الحى ، لأن المنافع والمضار لا يجوزان إلا عليه لكونهما تابعين للذة والألم اللذين لا يصحان إلا على المدرك المشتهى أو النافر الطبع ، فاذا استحالت الشهوة والإدراك إلا على الحى ، فيجب استحالة الحاجة إلا عليه .

فأما حاجة الشيء فى الوجود إلى غيره ، أو فى الحدوث إلى فاعله ، أو فى حصول الحكم له إلى علة ، أو فى حدوثه إلى سبب ، إلى ما شاكل ذلك ، فلا مدخل له فيما نريد ذكره ، فالاعتراض به على ما قدمناه لا يصح ، وأما الغنى فانه يرجع به إلى أنه حى ليس بمحتاج ؛ وكل حى هذه حاله وصف بأنه غنى ، ولا يعقل له معنى سواه . وكل صفتين جرتا هذا المجرى لم يخل الموصوف منهما ، لأنه يرجع بأحدهما إلى إثبات صفة ، وبالأخرى إلى نفيها ، كما لا يخلو ما يصح العلم به من وجود أوعدم ، والموجود من حدث أو قدم . ومتى انكشف معنى الصفتين اللتين هذه حالها ، فالعلم بأن الموصوف لا بد من أن يكون على أحدهما ؛ من كمال العقل : فلذلك قلنا إن الحى لا يخلو من حاجة أو غنى ، ولا يمتنع فى الموصوف متى اختص بصفة من الصفات أن لا يخلو من صفتين ، وإن كان متى خلا منهما لم يصحا عليه كما نقوله فى القدم والحدوث فى الموجودات . فلذلك ما ليس بحى لا يجوز عليه الغنى والحاجة ، وإن وجب فى الحى أن لا يخلو من
٤ب ـ ٥ا /
إحدى الصفتين . ولما كان للحاجة / تعلق بمحتاج إليه لم يمتنع فى الحى أن

يكون محتاجا إلى أمر ؛ وغنيا عن غيره ، كما لا يمتنع كونه عالما بالشيء جاهلا بغيره وفارق فى هذا الوجه الوجودُ وسائرُ الصفات التى لا يصح هذا المعنى فيها . فلذلك لا يمتنع فى الحى أن يكون محتاجا إلى إدراك الرائحة غنيا عن المأكول كما نقوله فى الملايكة عليهم السلام . ولذلك صح فى أحدنا أن يستغنى عن الشيء وإن احتاج إلى غيره لكن هذا الوجه إنما يصح فى الحى الذى تجوز عليه الحاجة . فأما من دلت الدلالة على أن الحاجة تستحيل عليه ، فلا يصح كونه محتاجا إلى شيء البتة ، كما أن من ثبت بالدليل كونه عالما لنفسه استحال عليه الجهل على كل وجه .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحال على القديم تعالى الحاجة فوصفه بأنه غنى لا وجه له ؛ كما لا يصح وصف الأعراض وسائر ما ليس بحى بذلك ، وإنما يوصف بذلك كل حى يجوز عليه الحاجة . وذلك لأن ماله ولأجله وصف الحى منا بأنه غنى ، إذا حصل فيه تعالى ، وجب وصفه بذلك وقد علم أن الواحد منا إذا لم يحتج إلى شيء مخصوص وصف بأنه غنى عنه من حيث كان حيا غير محتاج إليه ، ولذلك لا يوصف الميت بأنه غنى عن الشيء . فاذا ثبت بالدليل أنه جل وعز ليس بمحتاج إلى شيء البتة ، وجب وصفه بأنه غنى عنها . وليس لغنى الحى منا عن الشيء تعلق بحاجته إلى غيره ، فلا يصح أن يقال إنما وصف بأنه غنى عنه من حيث خرج من أن يكون محتاجا إليه مع أنه يحتاج إلى غيره . ولا فرق بين هذا القول وبين من قال إنه لا يوصف بأنه عالم بالشيء إلا إذا جهل غيره وكيف يصح
٥ا ـ ٥ب /
ذلك / ولو حصل محتاجا إلى ما هو غنى عنه كحاجته إلى الآخر لم يكن غنيا ، وإذا لم يكن محتاجا إليه وصف بأنه غنى عنه وحاجته إلى الآخر فى الحالين على أمر واحد . فعلم أن وصفه بأنه غنى يفيد أنه ليس بمحتاج إلى الشيء الذى قيل إنه غنى عنه .

وقد علم أنه تعالى مع كونه حيا مستغن عن كل شيء فيجب وصفه بأنه غنى بالإطلاق من غير تقييد . وإذا ثبت بالدليل أن الحاجة تستحيل عليه وجب أن يقال : إنه غنى لما هو عليه فى ذاته ، وإنما يصح على الواحد منا الحاجة والغنى لأنه ممن يصح عليه الشهوة والنفور ، فاذا استحالا جميعا على القديم تعالى وجب كونه غنيا .

فأما ماليس بحى ، فوصفنا له بأنه غنى لا يصح لأنه غير مختص بالصفة التى معها يصح الغنى والحاجة ، كما أن ماليس بحى لا يوصف بالقدرة والعجز ، ومن ليس بقادر لا يوصف بالفعل والترك .

وليس لأحد أن يقول : فاذا لم يفد كونه غنيا حالا يختص بها ، وإنما يفيد نفى الحاجة ؛ فلماذا اختص به الحى دون غيره مع أن الحاجة عن الكل منتفية ؟ وذلك لأن وصف الغنى بذلك لا يفيد نفى الحاجة فقط ، وإنما يفيد ذلك فيمن هو بالصفة التى معها يصح الغنى والحاجة ، كما أن من لم يفعل الشيء إنما يوصف بأنه تارك إذا لم يفعله وهو قادر عليه دون من لا يفعله وهو غير قادر .

وكذلك لا يوصف من لم يعلم الشيء بأنه ساه إلا إذا كان ممن يصح أن يعلمه .

وهذه الجملة قد كشفت عن صحة ماقلناه من أن الغنى والحاجة يتعاقبان على كل حى ، وتوجب صحة القول بأنه تعالى إذا لم تجز عليه الحاجة / فيجب كونه غنيا . ١٦-ب

فصل

فى بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك

أعلم أن المحتاج إنما يحتاج إلى اجتلاب المنافع وما يتبعه من السرور ، ودفع المضار وما يتبعه من الغموم . وقد يحتاج إلى ما به تجتلب المنفعة وتدفع المضرة من الأفعال والآلات وماجرى مجراها .

فأما مالامدخل له فى ذلك ، فانه لا يوصف بأنه يحتاج إليه على وجه ؛ ولذلك نصف الواحد منا بأنه يحتاج إلى العلوم والاعتقادات والإدراك والحواس كما نصفه بالحاجة إلى الآلات ، لأن ذلك أجمع يشترك فى أنه يجتلب به المنافع ؛ ولهذه الجملة لم يقتصر فى اجتلاب المنافع على فعل ما يوجب المنفعة دون ما يتوصل به إلى المنفعة بواسطة أو وسايط ، ولذلك يجتلب الثواب بفعل الطاعات . ولسنا نريد باجتلاب المنفعة أن يكون هو الفاعل بما عنده ينتفع ، لأنا لا نفصل بين أن يكون هو الفاعل أو يفعل فيه غيره . والقول فيما يدفع به المضار من الآلات والعلوم وغيرها كالقول فيما ذكرناه ، ولذلك لم يصح عندنا أن يقال إنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب كونه محتاجا إليه ، لأنه تعالى ممن لا يصح عليه اجتلاب المنافع على وجه ، فوصفه بذلك على هذا المعنى لا يصح . وإن صح أن يقال إنه كان يحتاج إلى العلم ليصير عالما لأجله على وجه لولاه لم يكن عالما ، فكان يجب كونه محتاجا إليه على هذه الطريقة دون ما ذكرناه أولا .

فان / قيل : أو ليس قد يقال فى الميت إنه محتاج إلى الحياة وإن استحال أن يقال إنه يجتلب بالحياة المنفعة ، أو يدفع بها المضرة ، لأن كلا ١٦-ب /

الأمرين لا يصحان إلا معها ، وما يدفع به الشيء أو يجتلب به يجب مع عدمه صحة ذلك عليه ، قيل له : إن ما سألت عنه يذكر توسعاً ، لأن الميت على ما قدمنا القول فيه لايوصف بالحاجة فى الحقيقة ، لـكنه لما كان على الصفة التى لو وجدت الحياة فيه كان محتاجا ، أشبه بالحى فى استعمال هذه اللفظة فيه ، ولذلك ، يبعد استعمال ذلك فى الجماد لما لم يكن بهذه الصفة .

فانه قيل : فيجب أن لا تصفوا من لا يشتهى الشيء على وجه بأنه يحتاج إليه لأنه ليس لمنفعة له ولا اجتلابا لها ، قيل له : كذلك نقول فى الحقيقة ، ومتى استعمل ذلك فيه فعلى وجه المجاز .

فان قيل : أفيجوز فى شيء من المدركات أن لايكون الحى منا محتاجا إليه ولا غنيا عنه ؟ فان أجزتم ذلك ، لزمكم أن تجوزوا فى الحى نفسه أن يخلو من الحاجة والغنى ، كما جاز فى أحدنا أن يخلو من مدرك بعينه من كونه محتاجا إليه أو غنيا عنه ، قيل له : إن الذى نقوله فى المدرك وغيره أن الحى منا إذا لم يكن محتاجا إليه فيجب كونه غنيا عنه إذا كان ذلك الشيء مما يصح وقوع الحاجة إليه والغنى عنه ، ولذلك لايقال فيما ليس بحادث ولا يصح حدوثه أنا نحتاج إليه ، أو نستغنى عنه كالقديم تعالى .ومتى قلنا إنا نحتاج إليه تعالى فانما نريد أن وجودنا به ، وسائر
ما نحن عليه من جهته ، ولا نريد به أنا نجتلب به المنفعة ، تعالى/ الله عن ذلك : ٦ب-١٧/
وكذلك القول فى الباقى والماضى إلى ما شاكله .

وأما قطع أوصال الحى منا ، وحدوث الآلام التى لايصح أن يشتهيها فى جسمه البتة ، فانه لايقال فى الواحد منا إنه غنى عنه أو محتاج إليه ، لأن الحاجة إليه لايصح أن تقع إلا أن تـكون مما يؤدى إلى منفعة : وأما إذا لم يكن يصح

ذلك فيه فالغنى عنه فى أنه لا يصح كالحاجة إليه ، وهذا كقولنا فيما لايدرك ولا يؤدى إلى المنفعة ولا يصح ذلك فيه أنه لاتصح الحاجة إليه ولا الغنى عنه ، وهذا لأنه كما يجب كون المحتاج والغنى على صفة حتى يصح ذلك فيه ؛ فـكذلك ما يتعلق به الغنى والحاجة يجب أن يكون على صفة حتى يصح ذلك فيه ، وقد بينا ماله وجب فى كل حى إذا لم يكن محتاجاً أن يكون غنيا يفارق حاله حال الأعيان التى لا يوصف الحى منا بالحاجة إليها ولا الغنى عنها .

فصل

في بيان حقيقة المنافع والمضار وما يتصل بذلك

إعلم أن المنافع هى الملاذ والسرور وما أدى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يؤد إلى ضرر يوفى عليه ، والمضار هى الآلام والغموم وما أدى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يعقب نفعا أعظم منه ، ولا يعقل فى المنافع والمضار إلا ما ذكرناه . ولذلك يقال فيما توصل به إلى الملاذ أنه منفعة ، كما يقال فى نفس الملاذ . ولذلك
٧ا-٧ب/ يطلب بتحمل المشاق الملاذ والسرور ومايؤدى إليهما ويجتنب به من المضار/ ولا يصح القول بأن المنفعة هى اللذة والسرور فقط ، وذلك لأنه لا يتدافع وصف تناول الدوا بأنه منفعة وإن لم يكن لذة ولا سرورا لما علم من حاله وظن أنه يؤدى إلى الملاذ وقد يقال فيما يظن أنه يؤدى إلى الملاذ بأنه منفعة ، ولذلك تتحمل الكلفة لأجله وإن لم يكن لذة فى الحقيقة .

وعلى هذا الوجه يقال فى الطاعات إنها منافع من حيث كانت توصل إلى النعيم المقيم إذا لم يحبط ثوابها . ولذلك قد يقال فى كثير من الملاذ بأنه مضار إذا أدى إلى ألم عظيم منه ، كنحو الإقدام على المعاصى المشتهاه . ولذلك قلنا إن المنفعة قد تكون حسنة وقبيحة . وكذلك قلنا إن القديم سبحانه لو أثاب من لا يستحق الثواب تفضلا لصح ذلك وإن كان نفعا ، ولو علم أن فى إيصال الملاذ إلى زيد مفسدة لعمرو لصح ذلك وإن كان نفعا له .

فأما السرور ، فان كان عندنا هو العلم أو الاعتقاد والظن على بعض الوجوه ؛ فمن حيث تغير به حكم العالم المعتقد ، لم يمتنع أن يقال إنه نفع كما يقال ذلك فى الملاذ ، فليس لأحد أن ينكر إدخالنا إياه فى جملة المنافع ، وكذلك كل من استحال عليه اللذة استحال عليه السرور من حيث كان مانعا له . والغم فى اتصاله بالمضار كالسرور المتعلق بالمنافع فى الوجه الذي بيناه .

فصل

في بيان حقيقة اللذة والسرور والألم والغم وما يتصل بذلك

إعلم أن الملتذ إنما يلتذ بادراك ما يشتهيه ، فمتى أدرك ماهذه حاله/ صار ملتذا . /٧ب-٨ا
وإنما يصير ألما متى أدرك ماينفر طبعه عنه ، فعند ذلك يوصف بأنه ألم . والمسرور إنما يسر بأن يعلم وصول نفع إليه أو يظن ذلك أو يعتقده . والمغتم يوصف بذلك إذا علم أو ظن أن ضررا سيصل إليه أو هو واصل إليه . فالمؤثر فى كونه ملتذا هو الشهوة ، وفى كونه ألما هو النفور ، وفى كونه مغتما ومسرورا الاعتقاد ، وقد يؤثر الاعتقاد فى قوة السرور وإن لم يكن متعلقا باللذة والنفع ، كعلم أهل الجنة بأنه تعالى قصد بالثواب تعظيمهم أو ما شاكل ذلك . وما يؤدى إلى اللذة لا يوصف بأنه لذة فى الحقيقة وإن وصف بأنه منفعة ؛ وكذلك ما يؤدى إلى الألم لا يسمى ألما .

فأما ما يلتذ به الملتذ ولا يكون إلا مدركا فهو على ضربين : أحدهما يسمى لذة ، وهو مايحدث فى جسم الملتذ إذا كان له مشتهيا . ومنه ما لا يسمى بذلك كنحو الطعوم والأراييح التى يلتذ بادراكها إذا اشتهاها . والتذاذه بكلا الأمرين على وجه واحد ، وإن كان أحدهما حادثا والآخر باقيا ، وأحدهما يسمى لذة دون الآخر ، وأحدهما يحدث فى جسمه ولا يجب ذلك فى الآخر ، وأحدهما متى حدث يجب أن يدركه لا محالة ، ولا يجب ذلك فى الآخر . والقول فيما يألم به فى انقسامه إلى هذين القسمين كالقول فيما قدمناه ، بل هو فى ذلك أظهر ، لأن ما يحدث فى
جسمه مما يألم به أظهر وأكشف/ مما يلتذ به . ولذلك يصح أن يألم بكل ما يلتذ به ، /٨ا-٨ب
وقد يألم بأشياء يستحيل أن يلتذ بها .

وأما السرور فهو تابع للذة على ماقدمناه ، وكذلك الغم يتبع الألم ، لأن كل من علم أو ظن بوصول نفع إليه فى الحال أو فى المستقبل فانه يسر لا محالة ويجب ذاك فيه . فلو كان معنى سواهما كان لا يمتنع مع وجودهما أن لا يحصل فلايكون مسرورا لأنه لايمكن أن يقال إن لهما تعلقا بذلك المعنى على وجه يستحيل وجودها إلامعه . والقول فى الغم وأنه يرجع إلى العلم والاعتقاد كالقول فى السرور، وليس بنا حاجة إلى استقصاء ذلك لأنه مما لايحتاج إليه فى هذا الموضع ، لأن من قال إنه معنى سوى العلم والظن فانه لايجيزه إلا على من تجوز عليه اللذة ، فالمقصد بالكلام يتم على القولين ، وإن كان ما أشرنا إليه قد دل على أن ماذكرناه هو الصحيح .

فصل

فى أن ماقدمناه من الحاجة والنفع والضرر والألم

يتعلق بالشهوة ونفور الطبع

اعلم أن الملتذ إنما يلتذ بإدراك الشيء إذا كان مشتهيا له ، يدل على ذلك أنه لو أدركه وهو غير مشته له لما التذ به ، ومتى اشتهاه التذ به ، فيجب أن يكون المؤثر فى كونه ملتذا كونه مشتهيا لما أدركه . ولسنا نرجع بكونه ملتذا إلى حال ثالثة سوى كونه مدركا ومشتهيا ، وإنما نرجع به إلى كيفية كونه مدركا . ولذلك يستحيل /كونه مدركا لما يشتهيه إلا وهوملتذ ؛ ولو كان بكونه ملتذا حال زايدة لم /٨ب-٩ا يمنع كونه مدركا لما يشتهيه غير ملتذ على بعض الوجوه ، كما أن كون الجوهر متحيزا لما كان سوى وجوده لم يمتنع حصول الموجود فى غيره ولما يحصل متحيزا .وفى علمنا باستحالة كون واحد من الأحياء مدركا لما يشتهيه غير ملتذ به دلالة على صحة ماقدمناه . ولذلك يصح أن يلتذ الواحد منا بما يشتهيه من الطعوم والأراييح وإن كانت غير حالة فيه ، ولا يصح أن يحصل مختصا بحال لمعنى لا يحل بعضه ، ولذلك يصح أن يألم بالشيء ويلتذ بغيره فى حال واحدة ؛ فكل ذلك يبين صحة ماذكرناه فى الملتذ . والقول فى الألم ، وأنه إنما يحصل كذلك لكونه مدركا لما ينفر طبعه عنه كالقول فيما قدمناه . ولذلك متى أدرك الواحد منا مالا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه لم يحصل ألما ولا ملتذا ؛ ولذلك قلنا إن الجرِب إذا حك موضع الجرَب يلتذ بما يحدث هناك ، ولو لم يكن هناك جرب لكان يألم به ، والحادث معنى واحد ؛ ولذلك قد يلتذ بعض الحيوان بما يألم به غيره . فقد صح بهذه الجملة أن اللذة لاتصح إلا على من تصح عليه الشهوة ، وكذلك لا يصح الألم

إلا على من يجوز عليه نفور الطبع . وقد بينا أن مرجع الحاجة والمنافع والمضار إلى الملاذ والآلام . فإذا ثبت بما ذكرناه الآن أنهما يختصان بمن يصح عليه الشهوة ، فيجب أن تكون الحاجة والمنفعة والمضرة لا يصح أيضا إلا على من تصح عليه الشهوة والنفور .

٩ ا-٩ب/ فإذا ثبت بما نذكره من الدليل أنه / جل وعز لا يصح عليه الشهوة والنفور ، فيجب أن لا يصح عليه سائر ماذكرناه . وكذلك إذا دللنا على أن اللذة تستحيل على الله فكذلك الألم ، فيجب أن يستحيل عليه الحاجة والشهوة جميعا .

فأما مايلحق القادر منا من التعب والألم ، بما يلحق أعضاءه ، فلأنه يحدث هناك وهْى وافتراق فيألم به ، وربما حدث مايمنع من الفعل أو يوجب كونه شاقا بعد ما كان سهلا ، وذلك لايقدح فى صحة الجملة التى قدمنا ذكرها .

فصل

فى بيان حال المشتهى والشهوة وما يتصل بذلك

اعلم أن الواحد منا يجد نفسه مشتهيا للشيء ، ويعلم ذلك من حاله باضطرار ، ولذلك يدعوه علمه بالشهوة إلى نيل المشتهى وطلبه ؛ وإنما يلتبس عليه فى بعض الأحوال حال مايشتهيه فيظن أنه حاصل فى الجسم وهو غير حاصل فيه ، أويظن أنه غير حاصل فيه وهو موجود فيه .

فأما علمه بأنه يشتهى الحلاوة والحموضة ، بعد العلم بالحلاوة والحموضة ، فضرورى . ولذلك يجد الإنسان تزايد حاله فى كونه مشتهيا ، وأن شهوته لبعض الأشياء أقوى من شهوته لغيره ، وشهوته للشيء فى حال أقوى من شهوته فى حال أخرى .

وكذلك القول فى نفور الطبع ، وإن كان وجدان الإنسان من نفسه الشهوة أظهر من علمه بكونه نافر الطبع ، ولو لم يعلم الإنسان كونه مشتهيا باضطرار ، لكان الطريق إلى معرفته واضحا ، وهو أنه يلتذ ببعض المدركات مع جواز كونه غير ملتذ ، فيجب أن يكون إنما يلتذ لاختصاصه بحال ما / (/٩ب-١٠ ا) لولا كونه عليها لم يلتذ به كما أنه إذا صح الفعل منه فى حال كان لا يجوز أن لا يفعل ، وعلم أنه صح منه لاختصاصه بكونه قادرا .

وأما الذى يعلم به أنه مشته لمعنى فهو لأنه يحصل مشتهيا للشيء بعد أن لم يكن مشتهيا له ؛ وسائر أحواله على أمر واحد ، فلابد من أمر يوجب كونه مشتهيا ، ولا وجه يصح أن يكون مشتهيا لأجله إلا وجود معنى فيه ، فيجب أن يكون مشتهيا لشهوة .

وأيضاً فإنه قد يشتهى الشىء ثم يخرج من أن يكون مشتهياً له ، مع أن حاله معه على ما كان عليه ، وسائر صفات المشتهى كما كان ، فلولا أنه مشته لمعنى قد بطل خرج لأجل بطلانه من أن يكون مشتهيا لم يصح ذلك فيه . وقد يصير نافر الطبع عن شىء كان مشتهيا له ، فيعلم بذلك أنه فى حال ما اشتهاه كان يصح أن ينفر طبعه عنه ، فيجب أن يكون الموجب لاختصاصه بإحدى الصفتين وجود معنى يختص به .

ومن حق الشهوة أن لاتتعلق إلا بالمدركات ، ولذلك لايصح أن يلتذ إلا بما يدركه دون غيره . فأما مايصل به إلى الملاذ ، فربما ظن الظان أنه يشتهيه وليس هو بمشته له فى الحقيقة ، ولكنه قد علم أنه يصل به إلى المشتهى ، ولذلك يلتبس عليه حاله بحال مايشتهيه ، فإذا اعتبر الحال فيه ، علم أن شهوته متعلقة بما يصل به إليه دونه ، وذلك كالدنانير والدراهم ، ولذلك يكون رغبته فيه بحسب مايؤمل به من الوصول إلى المنافع ، ولذلك يؤثر بعضه على بعض بحسب قيمته وموقع الانتقال به ، وليس كذلك حال ما يشتهيه ، لأن المشتهى للماء قد يؤثره على غيره من المائعات وإن كان ثمنه أكبر ، وقد يؤثر الجارية مع قلة ثمنها على كثيرة الثمن .

والألم والغم والسرور يستحيل أجمع على الله سبحانه : الذى يدل على أن الشهوة لاتجوز عليه سبحانه أنها لو جازت عليه لوجب أن يكون حكمه فى أنه يجب أن يفعل مايشتهيه ويلتذ به حكم الملجأ منا ، لأن الواحد منا إذا كان له فى الشىء منفعة وليس عليه فيه ضرر فلا بد من أن يفعله ، كما أنه إذا كان عليه فى الشىء ضرر ولا نفع له فيه ، فلا بد من أن يهرب منه . فلو كان تعالى مشتهيا لنفسه أو بشهوة قديمة أو ملتذاً لنفسه أو بلذة قديمة لوجب فيه ماقدمناه ، وهذا يؤدى إلى أن لايتقدم فعله إلا بوقت واحد ، وفى ذلك إخراج له من كونه قديما . وكذلك لو كان مشتهيا بشهوة محدثة ، أو ملتذا بلذة حادثة ، لوجب أن يكون فى حكم الملجأ إلى إحداث ذلك ، وإحداث المشتهى ليلتذ به وينتفع به ، لأنه لافرق بين أن يكون لنا فى الشىء نفع ويمكننا نيله ، أو يمكننا التوصل إليه بفعل آخر لاضرر علينا فيه فى حصول الإلجاء فى الحالين .

فإذا كان تعالى لو كان مشتهيا لوجب كونه ملجأ إلى فعل المشتهى ، فيجب إذا لم يكن مشتهيا وصحت الشهوة عليه أن يكون ملجأ إلى إحداثه وإحداث المشتهى جميعا ، وهذا يوجب أن لا يتقدم فعله إلا وقتا واحدا أو أوقاتا محصورة ، وفى ذلك إيجاب كونه محدثًا وإحالة كونه قديما .

وعلى هذه الطريقة ألزمنا من قال إنه يجب على القديم تعالى فعل الأصلح أن يقول إنه لا حال يشار إليها إلا ويجب أن يفعل تعالى قبلها ما هو الأصلح ، وهذا يوجب أن لا يتقدم فعله إلا بوقت واحد أو أوقات محصورة .

فإن قيل : إنما يجب كونه تعالى ملجأ إلى الفعل الذى يشتهيه ويلتذ به إذا كان الحال / حالا يصح وجوده فيها ؛ فأما إذا استحال ذلك ، فكونه ملجأ اليه ١٠ب-١١ ا
لا يصح ، لأن إيجاد الشىء على جهة الوجود لا يصح فى حال يستحيل وجوده لأن ذلك يتناقض ، فإذا لم يصح منه تعالى إيجاد الأفعال فى الحال الذى لا يكون متقدما له إلا بوقت أو أوقات محصورة فبأن لا يجب أن يفعل ذلك أولى . قيل له : إن الذى أوردته يؤكد ما اعتمدناه ، لا بل يثبت فى كلام استحالة وجود الفعل منه تعالى على وجه لا يكون متقدما له إلا بوقت واحد أو أوقات محصورة ، وكل ما أوضحت به استحالة ذلك كان مقويا للدليل ، لأنا قد بينا أن القول بأنه تعالى مشته فيما لم يزل يوجب أن يفعل المشتهى على وجه لا يتقدمه إلا بوقت ،

وحدا ، فصار هذا القول يقتضى وجوب وجود ما يستحيل وجوده . فإذا كان ما ذكرناه لو اقتضى وجوب وجود الفعل الذى يصح وجوده ويصح أن لا يوجد لأوجب فساد ما أدى إليه ، فإذا اقتضى وجوب وجود الفعل الذى يستحيل وجوده ، فهو بأن يوجب فساد ذلك أولى .

فإن قيل : ألستم تصفونه تعالى بأنه قادر فيما لم يزل على الأفعال وإن لم يصح منه إيجادها على وجه يؤدى إلى أن لا يتقدمها إلا بوقت واحد ، فجوزوا أن يكون فيما لم يزل ملجأ إلى فعل المشتهى ، وإن لم يصح أن يوجدها على الوجه الذى يؤدى إلى أن لا يكون متقدما لفعله إلا بوقت أو أوقات محصورة .

قيل له : إن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يخرج القادر من أن يكون ملجأ إليه . يبين ذلك أن الملجأ إلى / ١١ ا-١١ب تناول النفع لو علم أن عليه فيه ضررا لخرج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعله . والملجأ إلى الهرب من السبع لو ضمن جل وعز له على الوقوف الثواب الجزيل لخرج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعل الهرب . فقد صح أن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يخرج القادر عليه من أن يكون ملجأ ؛ وما يوجب كونه ملجأ يمنع من القول بأن الفعل لا يجب وجوده ؛ وإذا ثبت ذلك فيه فما أحال الفعل بأن يحيل كونه ملجأ أولى ؛ فكيف يقال إنه تعالى ملجأ فيما لم يزل إلى الفعل ويستحيل منه إيجاد الأفعال ؛ وليس كذلك حال القادر ، لأنه ما أحال وجود الفعل لا يحيل كونه قادرا عليه إذا صح منه إيجاده فى حال ما وعلى وجه ما وإن استحال منه إيجاده فى ثانيه ، ولذلك يصح أن يقدر على الفعل الذى من حقه أن يوجد فى العاشر وإن استحال أن يوجد فى الثانى والثالث ، فغير ممتنع أن يكون تعالى قادرا فيما لم يزل وإن استحال أن يفعل على وجه يؤدى إلى أن لا يتقدمه إلا بوقت أو أوقات محصورة . ولا يصح أن يثبت على

وجه يوجب كونه ملجأ ويقال إنه لا يجب أن يفعله ، لأن القول بأنه لا يجب أن يفعله يمنع من كونه ملجأ على ما قدمناه . وإذا وجب أن يفعل فى المستقبل ، فيجب أن يثبت فى تلك الحال ملجأ إليه لا فيما لم يزل . فأما إذا وجب كونه على صفة الملجأ فيما لم يزل ، فيجب أن يفعل فى الثانى ، وفى ذلك ما قدمناه من الفساد .

فإن قيل : أوليس الواحد منا / ١١ب-١٢ ا قد يصير بصفة الملجأ من كونه مشتهيا للشىء وإن لم يجب أن يفعل المشتهى ، فلم أوجبتم ما قدمتموه من أنه تعالى لو كان مشتهيا لوجب أن يفعل لا محالة ؟

قيل له : إن صفة الملجأ قد تحصل ، ويعرض ما يخرجه من كونه ملجأ ؛ والذى اعتمدناه أنه متى حصل بصفة الملجأ ، ولم يحصل ما يخرجه من كونه كذلك فيجب أن يفعل لا محالة ، وهذه القضية مستمرة فى الشاهد والغائب .

وبعد ، فلا اعتبار بالعبارات فى هذا الباب وقد علمنا أن الدواعى إلى الفعل إذا قويت فلا بد أن يفعل القادر ما يقدر عليه إذا لم يعرض ما يؤثر فى تلك الدواعى ولذلك قلنا إنه تعالى فى أنه لا يجوز أن يختار فعل القبيح ، بمنزلة الملجأ منا إلى أن لا يقتل نفسه ولا يضربها ، وكان يجب ، لو كان تعالى مشتهيا ولا ضرر عليه فى فعل المشتهى ونيله ، أن يكون لعزة دواعيه يجب أن يفعل ذلك ، وإن لم يبلغ مبلغ الإلجاء ، وهذا يوجب ما قدمناه ، كما ألزمنا مثله أصحاب الأصلح ، وإن لم يقولوا إنه تعالى ملجأ إلى الأصلح ، وإنما جعلوه واجبا عليه . فقد صح أن ما اعتمدنا عليه صحيح ، قيل بأنه ملجأ إلى الفعل أو ليس بملجأ إليه .

فإن قيل : هلا قلتم إنه تعالى لا يفعل ذلك فيما لم يزل وإن كان له فيه نفع لأن عليه فى فعله كلفة ومشقة ؟

قيل له : إن المشقة تلحق الفاعل فى فعل الشىء لأنه نافر الطبع عن الفعل أو

١٢ ا–١٢ ب/ لكون الفعل متعبا له ؛ وقد علمنا أنه تعالى ممن لا يصح أن يتعب لأنه ليس / بذى آلة ، ولا ممن تحله القدرة فيحتاج إلى استعمال محل قدرته فى الأفعال ، ولا يجوز أن يكون نافر النفس ، لأن ذلك يوجب أن يكون نافر النفس عن جميع ما يجوز أن تنفر نفسه عنه لو كان لذلك لنفسه ، وهذا يوجب أن لا يفعل شيئا من المدركات على وجه ، وإن كان نافر النفس لمعنى يفعله فيجب كونه ملجأ إلى أن لا يفعله وإلى أن يفعل ضده ، لكى ينتفع بما يوجد من المشتهى ولا يستضر به ؛ فقد بطل بما ذكرناه جواز الآلام عليه ووجب إن كان مشتهيا أن يكون له فى فعل المشتهى نفع من غير ضرر ، وذلك يوجب صحة ما اعتمدنا عليه .

فإن قيل : إنا نقول إنه مشته لإدراك نفسه ، فلا يجب أن يكون ملجأ إلى فعل المشتهى ، لأنه ينتفع بإدراك نفسه ويستغنى عن فعل ما يشتهيه .

قيل له : إن المشتهى لا يصح أن يشتهى مالا يصح أن يدرك ، وهو تعالى يستحيل أن يدرك على وجه لما يدل عليه من بعد فيجب إبطال القول بأنه يشتهى نفسه .

وبعد ، فإنه لو اشتهى نفسه لوجب كونه مشتهيا لذاته لاختصاصه بهذه الصفة على الوجه الذى يختص بسائر الصفات الذاتية ، وهذا يوجب كونه مشتهيا لكل ما يصح أن يشتهى ، وهذا يوجب كونه ملجأ إلى فعلها ، لأنه لاضرر عليه فيها على وجه ، والمنتفع بالشىء إذا صح أن ينتفع بغيره ولاضرر عليه فيه ، وجب كونه ملجأ إليه ، وإن حصل منتفعا بغيره .

وليس لأحد أن يقول : إن المشتهى لا يصح أن يشتهى إلا ما حصل موجودا ،
١٢–ب/١٣ ا فذلك لم يصح أن يشتهى فيما لم يزل / إلا ذاته ، ولم يجب أن يكون ملجأ إلى فعل مالو وجد لاشتهاه ، وذلك لأن الشهوة تتعلق بالمعدوم كما تتعلق بالموجود ، لأنها

تتعلق بما يختص بالصفة التى لكونه عليها تعلقت الشهوة به ، ولذلك تتعلق بكل ماله تلك الصفة من غير تخصيص .

وبعد ، فلو ثبت أنها لا تتعلق إلا بالموجود ، لوجب فيه تعالى أن يوجد المشتهى لينتفع به ، وإن كان قبل إيجاده غير مشته له ، كما كان يجب أن يحدث الشهوة والمشتهى لو كان مشتهيا بشهوة محدثة ، وإن كان قبل إحداهما غير مشته البتة .

ومما يبين صحة ما اعتمدنا عليه من الدلالة أنه لو كان تعالى مشتهيا لنفسه ، أو بشهوة قديمة أو محدثة ، لوجب أن يفعل مالا نهاية له من المشتهى ، فكان لا يقف ما يفعله على حد إلا ويجب أن يفعل أكثر منه ، لأن ما زاد على ما فعله فى أنه يلتذ به مثل ما فعله ، وحاله مع الكل على سواء ، فيجب أن يفعل الكل على حد واحد ، وهذا يوجب أن يفعل مالا نهاية له ، أو يؤدى إلى أن يؤيد فعل بعض ما يشتهيه فلا يقع مع التخلية ، وهذا يوجب فيه صفة نقص ، أو يوجب أن يفعل قدرا من المشتهى دون ما زاد عليه ولا يريد ذلك مع كونه ملجأ إليه ، أو فى حكم الملجأ ، وهذا لا يصح .

فيجب بطلان ما أدى إلى هذه الوجوه ، وهذا آكد فى اللزوم مما يلزم القائل بالأصلح من أنه لو وجب أن يفعل تعالى الأصلح ، لوجب أن يفعل مالا نهاية له ، لأنه يقول بأن ذلك يجب عليه على سبيل وجوب الأفعال ، لا أنه يقول بوجوب وجودها ، ومن قال بهذا القول يلزمه وجوب وجودها من
جهته على وجه لا يصح أن لا يفعله /. ١٣/ ا–١٣ب

فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يصح كونه مشتهيا على وجه ، فإذا استحال ذلك عليه استحال عليه اللذة والمنفعة والحاجة ، وذلك يوجب كونه غنيا ، وهذه

الدلالة تدل على أنه لا يصح أن يلتذ وينتفع وإن لم يرجع بذلك إلى الشهوة ، وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يعول على ذلك ، وهو السابق إلى استخراجه .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على استحالة الشهوة على الله تعالى بأن الشهوة من حقها أن لا تتعلق إلا بما إذا ناله المشتهى ربا جسمه عليه واغتذى به وصح كونه زيادة فى جسمه : يبين ذلك أن أنواع الحيوان على اختلافها لا يشتهى كل نوع منه إلا ما يحصل له هذا الحكم ، ولا يحصل له هذا الحكم فيها إلا بما تشتهيه ، ولذلك تغتذى البهائم بما لا يصح أن يغتذى به الحى منا ، ويغتذى أحدنا بما لا تغتذى هى به .

وإنما اختلفت الحال فى ذلك لاختلاف الشهوة ، فعلم بذلك أنها مقصورة على ما ذكرناه: يبين ذلك أن جميع القادرين على اختلافهم واختلاف قدرهم قد اشتركوا فى أنه يصح من كل واحد منهم فعل ما قدر عليه من حيث كانت القدرة لجنسها تقتضى صحة الفعل ، فاستحالت إلا على من يصح الفعل منه ، فكذلك الشهوة إذا كانت على اختلافها قد اشتركت فى أنها تقتضى فى المشتهى صلاح جسمه وصحة الزيادة فيه بنيل المشتهى ، فيجب أن لا تصح إلا على من تصح الزيادة عليه والنقصان .

فإن قيل : ولم قلتم إن الشهوة لا تتعلق إلا بما فيه صلاح جسمه ، وقد وجدتم المشتهى قد تلحقه المضار بنيل ما / يشتهيه ، ولذلك يؤمر العليل بتوقى ما يشتهيه ، ١٣ب–١٤ ا/ ويجعل كف النفس عن الشهوات من أسباب صلاح الأجسام ومواقعة الشهوات من آفاتها ؟ وكيف يصح ماذكرتموه ، وقد علم أن البدن يصلح على تناول الأدوية التى تنفر منها الطباع ؟ فكيف يقال إن نفور الطبع يقتضى فساد الجسم ، كما أن الشهوة تقتضى صلاحه ؟

قيل له : إن الشهوة تقتضى صلاح الجسم متى نال مايشتهيه على الوجه الذى يشتهيه ، ولايجوز أن تلحقه مضرة والحال هذه ، وإنما يستضر بذلك متى ناله لا على الوجه الذى يشتهيه ، أوناله مع مالا يشتهيه ، أوتلحقه المضرة لكونه فى جسده على بعض الوجوه ، لامن حيث ناله وهو مشته له . لذلك نجد حذاق الأطباء يجعلون من إقبال علامة العافية شهوة العليل للغذاء . ولولا أن الأمر على ماذكرناه لم يعرف الفرق بين مايغتذى به وينتفع بنيله وبين ماخالفه . وأما الدواء فإنا ننتفع به لالأنه يغذو ، وكيف يقال ذلك فيه وهو يخلخل الجسد ويورث الضعف ؟ ولذلك نجد حذاق الأطباء لايعدلون إلى الأدوية ماوجدوا السبيل إلى حفظ الصحة بالأغذية ، لما فى تناول الأدوية من الضعف وفساد الجسم فى الحال ، ولذلك لودام تناول الأدوية لأداه إلى التلف ، فقد صح بهذه الجملة أن الشهوة من حقها ماذكرناه .

فإن قيل : ولم قلتم إن الشهوة تتعلق بما يقتضى زيادة فى الجسم مع قولكم إن الزيادة الحاصلة هى من فعل الله سبحانه ؟ وكيف يصح ذلك وهذه الزيادة هى جواهر موجودة لاتأثير للشهوة / فيها ، وحصولها مؤتلفة وحاصلة فى تضاعيف /١٤ ا–١٤ب جسمه ، لايرجع به إلا إلى التأليف ، ولاتعلق للشهوة به . فإذا ثبت ذلك ، ولم تكن الزيادة ولاالتأليف موجبا عنها ، ولالها بهما تعلق ، فيجب أن تجوزوا الشهوة على من يستحيل ذلك عليه ، وتجعلوها مقصورة على الأجسام .

قيل له : إن الزيادة إن لم تكن موجبة عنها ، فلولاها لما صح على الوجه الذى تكون صلاحا عليه لجسمه ، وكل معنى يصح عنده مالولاه لما صح ، فيجب أن تستحيل على من لاتصح عليه ولا تحصل عنده . ألا ترى أن القدرة وإن كانت لاتوجب الفعل فإنها لاتصح إلا على من يصح الفعل منه لما اقتضت صحة الفعل . وأما ماذكرته من أن هذه الزيادة هى من فعل الله سبحانه ،

لا تأثير للشهوة فيها ، ولا تعلق لها به ، فليس كذلك ؛ لأن الزيادة الحاصلة فى جسمه على سبيل الاغتذاء تتعلق بالشهوة ، وإن كانت قد تصح لا على وجه الاغتذاء مع عدمها ، كما أن كون الاعتقاد علما يتعلق بالنظر وإن صح وجوده غير علم مع عدمه ، ولم يمنع ذلك من أن يكون النظر مؤثرا فى العلم ، ولا يمتنع أن تحصل الزيادة فى حال دون حال وإن كانت الشهوة مؤثرة فيه ، كما أن الإرادة قد تؤثر فى المراد فى حال دون حال وإن كان تعلقها به على حد واحد .

وقد سقط بهذه الجملة قولهم إن القدرة إنما تستحيل إلا على من يصح الفعل منه لأنها تتعلق بالفعل ولتعلقها به وجب ذلك فيها . وليس للشهوة تعلق بالزيادة التى قد تحصل عندها لأنا قد بينا أن المعنى قد يتعلق بالشىء ولا يؤثر فيه ، وقد يؤثر فيه وإن لم يتعلق به بما بيناه من حال النظر والإرادة / وبينا أن الشهوات على اختلافها ١٤ب-١٥ا / قد اشتركت فى أنها تقتضى فى المشتهى ما ذكرناه ، لا لأمر يرجع إلى نيله لما ناله ، لأنه لو ناله ولما اشتهاه لم يصح ذلك فيه ، فصار ما قدمناه من الجملة يقتضى استحالة الشهوة إلا على من يصح عليه الزيادة والنقصان ، كما تستحيل القدرة إلا على من يصح الفعل منه ولذلك يستحيل أنه يشتهى الحى قطع أوصاله لما لم يصح أن يقع له بذلك صلاح ولا زيادة فى جسمه . ولذلك يشتهى كل حى ما يلائم جسمه دون ما لا يلائمه .

وليس لأحد أن يقول : أليس قد يشتهى الواحد منا إدراك الأراييح والأصوات وإن لم يؤثر ذلك فى جسمه كتأثير الأكل والشرب ، فهلا دلكم ذلك على بطلان ما أصلتموه ؟ وذلك لأن إدراك جميع ذلك قد يؤثر فى جسمه ، وإن كان تأثير بعضه أكبر من تأثير غيره ، كما أن تأثير بعض المأكول ربما كان أزيد من تأثير غيره ، وكل ذلك لا يخرج من أن يكون حكمه ما قدمناه

فإذا ثبت بهذه الجملة أن الشهوة لا تجوز عليه تعالى ، وجب استحالة الحاجة

عليه ، وفى ذلك إيجاب كونه غنيا . ومما يدل على ذلك أن الشهوة توجب كون المشتهى ملتذا بما أدركه ، لأن ذلك فى حكم الموجب عنها ، وقد علم أن الملتذ لا يصح أن يلتذ إلا وهو على حال يصح أن يزيد على ما هو عليه ، لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل عليه اللذة والألم ، كما يستحيل ذلك على من ليس بحى . وإذا استحال اللذة والألم على من ليس بحى فيجب أن يستحيل على من لا يصح عليه الزيادة والنقصان ، وهذا / يوجب استحالة الملاذ والآلام عليه جل وعز . /١٥ا-١٥ب

وقد كان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يقول إن الألم الحادث فى جسمه ليس بمعنى ، وإنما يألم الإنسان عند تفريق جسمه ، لأنه قد بطل صحته وزال اعتدال جسمه . ويستدل على ذلك بأنه لو كان هناك معنى ؛ لوجب كونه متولدا عن الوهى ، ولو كان كذلك ، لوجب أن يتولد عنه تعدده ، وأن يتفاوت حاله فى كونه ألما بحسب قوة من يوهى جسمه وضعفه . وبطلان ذلك يقتضى أنه ليس هناك معنى أصلا ، ولو كان هناك معنى لوجب أن يصح تعلق الشهوة به بدلا من نفور الطبع ، لأن ذلك واجب فى كل ضدين ، ولو كان كذلك لصح أن يشتهى أحدنا قطع أوصاله فإذا صح أنه إنما يألم بتفريق جسمه على الحد الذى ذكرناه ، فيجب أن يكون تألمه بإدراك ما ينفر طبعه عنه ، يقارن ذلك بأن يقتضى خروج جسمه عن الاعتدال ، ويجب أن تكون إنما يرجع بها إلى حصول ما يلائم الجسم ويشاكل طبعه ، وهذا يوجب استحالة اللذة والألم إلا على الأجسام ، ويوجب أنه تعالى يستحيل ذلك عليه ، وهذا يضعف على السبر لأن العلم بأن فى الجسم إذا ألم والتذ معنى مدركا علم ضرورى يكاد يزيد فى الجلاء على العلم بسائر المدركات ، فكيف يصح التوصل والاستدلال إلى نفيه ؟

فإذا صح بهذه الجملة استحالة الشهوة واللذة عليه تعالى ، فيجب أن يستحيل عليه النفور والألم ، لأنهما إنما يصحان على ما يجوز عليه النقصان والفساد ، ويتعالى

الله عز وجل عن جواز ذلك عليه ، فيجب أن لا يصحا عليه ، ولأنهما إنما يصحان على من / [١٥ب-١٦ ا] تصح عليه الشهوة واللذة ، وقد دللنا على استحالتهما عليه ، فيجب استحالة ما يضادهما عليه .

وقد بينا من قبل أن السرور هو العلم أو الظن بالنفع الواصل إليه ، أو بما سيصل إليه ، أو يكون فى حكم الواصل إليه . ولذلك لا يسر أحد بما ليس ينفع البتة . ولا بنفع يصل إلى غيره . فإذا صح ذلك ، وثبت استحالة القدرة عليه تعالى فيجب استحالة السرور عليه ويجب أن يستحيل عليه الغم أيضا إذا ثبت استحالة الآلام عليه . وهذا يوجب صحة ما قلناه من أن الحاجة تستحيل على الله وأنه يجب كونه غنيا .

وقد استدل شيخنا أبو على رحمه الله على ذلك بأن قال : لو جاز على القديم تعالى الحاجة ، لم يجز أن يخلو منها ومن ضدها ؛ وقد علم أن الحاجة لا ضد لها ، فقد كان يجب أن لا يخلو منها ، وذلك يوجب حدوثه من حيث لم يخل من الحوادث ، وهذا يبعد : لأن لقائل أن يقول : إنه يخلو من ذلك وإن جاز عليه ، كما قد يخلو من الإرادة والكراهة وإن جازتا عليه .

وبعد : فإن الذى يجب عنده أن لا يخلو من غيره فليس إلا أحد أمرين : إما المحل مما يتقارن عليه ، أو القادر بقدرة مما يصح أن نفعله إذا لم يكن هناك منع .

فأما وجوب ذلك فى القديم فإنه لا يصح عنده . وقد استدل على ذلك بأن قيل : إن جواز الحاجة عليه يوجب كونه منقوصا ، ويستحيل على القديم تعالى النقص ، وهذا بعيد ، لأن لقائل أن يقول : يجب أن يجوز ذلك عليه ولا يكون نقصا ، بل هو من كمال صفة الحى ، وله أن يقول : إذا جاز عليه المحبة والبغض

والإرادة / [١٦ ا-١٦ب] والكراهة والرضا والسخط ولا يوجب كونه منقوصا ، فهلا جازت الشهوة عليه ولا يوجب كونه منقوصا !

وبعد : فالمتعلق بذلك بمنزلة من اعتمد فى أنه سبحانه قديم على أنه لو كان محدثا لكان منقوصا ، واعتمد فى حدوث الأجسام على أنها لو كانت قديمة لما صح النقص عليها . فإذا لم يصح التعلق بذلك فكذلك ما قالوه .

فإن قال إنما يوجب ذلك النقص لأنه يؤدى إلى أن يفعل تعالى القبيح ، وما أدى إلى ذلك وجب كونه نقصا ، وقيل له : يجب أن تبين أولا أن ذلك لايجوز عليه حتى يعلم أنه لايفعل القبيح فكيف يعتمد بالفرع على أصله ، وبما يعلم ثانيا على مايعلم أولا !

ومما يستدل به على أنه تعالى لايصح عليه الشهوة واللذة أن ذلك لوصح عليه لوجب أن يكون الفعل يقتضيه ويدل عليه ، أو يقتضيه الفعل يدل عليه ، لأن ماطريق إثباته الدليل فإنه لايصح أن يثبت على حال لادليل على كونه عليها .

وقد علم أنه تعالى ممن يثبت بالدليل ، وثبتت أوصافه بدلالة الفعل ومايقتضيه فإذا لم يكن فى أفعاله مايدل عليه ، لأنه لاتعلق للفعل بكونه مشتهيا البتة ، فلا يصح أن يقال إن الفعل يدل عليه ، ولالكونه مشتهيا تعلق بسائر ماهو عليه من الأحوال فيقال إنها تقتضيه كما يقتضى كونه قادرا كونه حيا .

وإذا صح ذلك ، وجب نفى كونه مشتهيا وملتذا ، كما يجب أن ينفى عنه كل حال لايدل عليها العقل ومايقتضيه . وقد بينا من قبل أن ماطريق إثباته الدليل يحل محل ماطريق إثباته الإدراك/ [١٦ب-١٧ ا] فإذا صح ذلك وجب أن ينفى عن المدرك كل حال لايتناولها الإدراك ، فيجب أن ينفى عنه تعالى كل حال لايدل عليها الدليل ، ولادليل يقتضى كونه مشتهيا ، فيجب نفى ذلك .

ولا يصح الاعتماد فى أنه تعالى لا يصح كونه مشتهيا أو ملتذا بأن ذلك لو صح عليه لم يثق بحسن أفعاله ، ولا بصدق إخباره ، ولا بحسن بعثه أنبيائه ، ولا بأنه خلق الخلق على وجه يحسن عليه ، فكان لا يعلم وجوب العبادة له . فإذا بطل ذلك علم أن الشهوة واللذة تستحيلان عليه ، وهذا يبعد : لأن العلم بأن كل ذلك يستحيل عليه لا يحصل إلا بعد العلم بأن الشهوة واللذة تستحيلان عليه ، ومتى لم يحصل العلم بذلك أولا لم يعلم سائر ما ذكره هذا المستدل . فكأنه استدل بالفرع على أصله ، واستدل بما يجب أن يستدل عليه بكونه غنيا على أنه غنى ، وهذا يوجب أن لا يحصل له العلم بكلا الأمرين البتة ، فثبت بكل هذه الجملة أنه تعالى غنى ليس بمحتاج .

الكلام فى نفى الرؤية، وفى أنه لا يدرك بشىء من الحواس على وجه .

فصل

فى أن المدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما بالمدركات

اعلم أن كل صفة يصح أن يستحقها الموصوف على بعض الوجوه وإن لم يحصل على صفة أخرى ، فيجب أن يقضى أن المستفاد بأحدهما ليس هو المستفاد بالآخر . وبذلك يعرف اختلاف فوائد الصفات ، كما يعلم به تغاير المعانى . وإذا ثبت ذلك — وقد علمنا أن الواحد منا قد يكون مدركا للشىء ورائيا له وإن / لم يكن عالما به ، ١٧/ ا-١٧ب وقد يعلم المدرك بعد تقضى إدراكه وإن لم يكن مدركا ، كما يصح أن يعلم الشىء ولا يريده ، وقد يصح أن يريده ولا يعلمه بل يظنه أو يعتقده — فيجب أن يكون له بكونه مدركا حالة زائدة على ماله بكونه عالما .

على أن الواحد منا يحتاج فى كونه رائيا إلى حاسة البصر ، وفسادها يحل بكونه رائيا ، وقد علمنا أنه لا يحتاج إليها فى كونه عالما ولا فى حلول العلم فيها ، لأن العلم يحل فى القلب دونها ، فلو لم يكن له بكونه رائيا حالة زائدة ، لكان وجود الحاسة كعدمها فى صحة كونه رائيا للاستغناء عنها فى كونه عالما . ولا يمكن أن يقال إن الحاسة يحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك ، وإن استغنى عنها فى وجود العلم وكونه عالما ، وذلك لأن الحاسة لا تصح أن تكون طريقا للعلم إلا على ما نقول من أنه يدرك بها الشىء فيعلمه من حيث كان مدركا ، لأن كونه مدركا وعالما يرجع إلى الحى وما تختص به الحاسة من صفات المحل ، فكيف يصح أن يقال إنها طريق للعلم ولا يراد به ما ذكرناه ؟ ونحن وإن قلنا إن لأجلها يحصل

الواحد منا مدركا ، فليس ذلك لأنها طرق للإدراك ، بل المقتضى لكونه مدركا هو كونه حيا ، كما أن المقتضى لكونه فاعلا هو كونه قادرا ، وإن كان قد يحتاج إلى الآلة فى بعض الأفعال ، فكذلك يحتاج إلى الحاسة فى إدراك المرئى .

ومن قال إن الحاسة طريق للعلم ، ولم يرجع إلى كونه مدركا ، فقوله يبطل لتعليقه كونه عالما بما يختص المحل . ولا يصح أن يقال إن كونه عالما بالمرئى لا يصح

/١٧ب-١٨ ا إلا والحاسة/ موجودة ، فالحاجة إليها هى من هذا الوجه . وذلك لأن علمه بالمرئى بعد فساد حاسته قد يكون على الوجه الذى يحصل عليه مع صحتها ، فكيف يقال إنه يحتاج إليها لصحة كونه عالما بالمرئى ؟ وقد بينا من قبل أن العلم بالمدركات يصح وجوده مع فساد الحاسة فلا وجه لإعادته . وفى ذلك سقوط ما ظنه .

فإن قيل : أفليس صحيح الحاسة يطالب بتقليب عينه العلم بالمرئى ، فهلا دل ذلك على أنه طريق للعلم ؟

قيل له : إنما يطالب بذلك العلم به من حيث يطالب بذلك رؤيته ، فالرؤية طريق للعلم ، فيصير طالبا للعلم بواسطة ، وهذا ما نقول به .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لم يجب أن تختلف الحواس التى تدرك بها المدركات ، لأن الرجوع فى ذلك إذن كان إلى العلم ، وما تحتمل بعض العلوم من المحال تحمل سائرها ، فلماذا يجب اختلاف الحواس ؟

وإذا كان العلم المطلوب مما يحل فى القلب فهلا صح طلب العلم بجميع المدركات بالحاسة الواحدة إن لم يحتج إليها إلا فى طلب العلم فقط . وبطلان ذلك يقتضى أنه يحتاج إليها فى كونه مدركا ، وإن كان من حق المدرك ، إذا كان عاقلا ، أن يعلم المدرك لا محالة . ولا يمكن أن يقال إنه يحتاج إليها لحلول معنى فيها لا ليحصل مدركا للمدركات بها ، وذلك لأن المعنى الذى قاله إن كان يوجب للجملة حالا فقد سلم

ما أردناه وزاد بأن ادعى إثبات معنى لا دليل عليه . وإن أراد/ بذلك المعنى /١٨ ا-١٨ب ما يختص المحل فقد بينا فساده .

ونحن ندل من بعد على أن المدرك لا يدرك بإدراك ، ولا يمكنه أن يقول إن ذلك المعنى يوجب العلم فى قلبه ، فالحاجة إلى إيجابه ماسة ليحصل ذلك المعنى الذى يوجب العلم . ولولا صحة الحاسة لما وجد ذلك ، ولما حصل عالما ، وذلك لأن إثبات ما ادعاه إنما يصح متى كان إلى إثباته طريق سوى قوله إنه يولد العلم ؛ لأن ادعاء معنى يولد غيره لا يصح من حيث وجد ذلك الغير ، واحتيج فى وجوده إلى أمر آخر فقط . وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يحتاج إلى الحاسة ليحصل مدركا ويعلم المدرك عنده ، فإثبات معنى يولد العلم مع جواز الوجه الذى أثبتناه وأثبتنا لأجله الحاجة إلى الحواس لا وجه له .

وبعد : فإن هذا القول يوجب وجود ذلك المعنى مولدا للعلم إذا كانت الحاسة صحيحة وإن لم يفتح عينه ، لأن فتحها مما لا يصير المحل محتملا لذلك المعنى ، والعلم بفساد ذلك يبين أن الحاسة إنما يحتاج إليها لما ذكرناه فقط ، فإن للمدرك بسائر الحواس حالة زائدة على العلم بالمدرك ، وقد ذكرنا فى ذلك أدلة قبل هذا فلا وجه لإعادته .

فصل

فى أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئاً أو يراه إلا بحاسة أو ما يجرى مجراها ، وأنه مفارق للقديم تعالى فى ذلك

الذى يدل على ذلك أن الواحد منا لا يصح أن يرى الشىء إلا بعينه إذا كانت صحيحة ، ومتى فقدناها أو لحقها فساد لا يصح أن نرى المرئيات . وكذلك حاله فى سائر الحواس ، / [١٨ب-١٩ ا] فيجب أن يحتاج فى رؤيته لما يراه إلى حاسة ، وأن يستحيل أن يرى الشىء دونها .

وإنما صح فى القديم تعالى أن يرى الأشياء وإن تعالى عن جواز الحواس عليه ، لأنه حى لذاته ، فكما استغنى فى كونه حيا عن الحياة ومحلها ، فكذلك يستغنى عن التوصل بمحل الحياة إلى إدراك المرئيات . وليس كذلك حال الواحد منا لأنه حى بحياة تحل فى بعضه ، فيحتاج فى إدراك المدركات إلى استعمال محل الحياة فى إدراكها ، فيصير آلة له ، ويختلف حالها بحسب ما هى آلة فيه من إدراك المدركات كما نقوله فى حاجته إلى الآلات فى بعض الأفعال من حيث كان قادرا بقدرة ، وإن استغنى جل وعز عنها فى الأفعال لكونه قادرا لنفسه .

وليس لأحد أن يقول : إن الرائى منا إنما يرى عند صحة حاسته ، ولولاها لم ير المرئيات بالعادة لا لأنه يستحيل أن يرى إلا بها ، وذلك لأنه إذا كان مع عدمها لا يصح أن يرى ، ومع وجودها يصح ذلك فيه ، فلو لم نقل بأنه يحتاج إليها فى رؤية المرئيات مجرى الأمر فيها على طريقة واحدة ، لأدى إلى إبطال تضاد الضدين بأن يقال إن البياض لا يحتاج إلى حدوثه فى انتفاء السواد ، ولأدى إلى إبطال علة المعلول بأن يقال إن العلم يوجب كون العالم عالما بالعادة لا على سبيل الإيجاب ،

ولجاز أن يقال إن صحة الفعل من القادر دون غيره بالعادة ، ولو شاء تعالى أن يجعل غير القادر بمنزلة القادر فى ذلك لصح ، ولجاز / [١٩ ا-١٩ب] أن يقال إن استحقاق الذم على الظلم وغيره من القبائح هو بالعادة لا على سبيل الإيجاب . وما يلزم على هذا القول من التجاهل يكثر ، فيجب القول بفساده ، وفى فساده صحة ما قدمناه من أن الرائى منا يستحيل كونه رائيا إلا بحاسة ، كما يستحيل كونه عالما إلا بعلم ، وكون المحل متحركا إلا بحركة .

وبعد : فإن الواحد منا يصح أن يدرك بكل محل فيه حياة الجواهر والحرارة والبرودة ، فلو لم يحتج فى رؤية المرئيات إلى حاسة ، وكذلك فى إدراك سائر المدركات ، لكان فساد الحاسة فى أنه لا يخل بكونه مدركا للمرئيات كهو فى أنه لا يخل بكونه مدركا للحرارة والبرودة ، والعلم بفساد ذلك يبين بطلان هذا القول .

وبعد : فإن فزع الواحد منا فى رؤية المرئيات إلى عينه كفزعه فى الكلام إلى لسانه ، وفى المشى إلى رجله ، فلو صح أن يقال إنه يصح أن يرى لا بحاسة لصح أن يقال إنه يفعل الكلام والكتابة والمشى بلا آلة ، وهذا بين الفساد .

وأما رؤية الواحد منا وجهه فى المرآة وسائر الأجسام الصقيلة وإن لم يكن بصفة العين فلا يدل على الاستغناء فى رؤية المرئيات عن الحاسة ، وذلك لأن ما يراه بالمرآة فإنما يراه بالعين فى الحقيقة ، لكن الرؤية بها قد تكون على وجهين : أحدهما بلا واسطة ، والآخر بواسطة ، وإن كان كلا الوجهين يرجعان إلى وجه واحد فى المعنى ، لأنه إنما يرى المرئى متى حصل لقاعدة شعاع عينه مع المرئى / [١٩ب-٢٠ ا] حكم مخصوص ، وقد يحصل له ذلك من غير مرآة ، وقد لا يحصل إلا بمرآة . فلذلك احتاج فى رؤية بعض المرئيات إلى المرآة ، كما يحتاج فى رؤية جميع المرئيات إلى تعود الشعاع على وجه مخصوص ، وذلك يكشف عن صحة ما قلناه من حاجة الواحد

منا فى رؤية مايراه إلى آلة ، ولذلك يستحيل أن يرى مع فساد عينه شيئا من المرئيات ، وإن لم يمكن من المرايا أو قابلها على حد ما كان يقابلها مع صحة حاسته .

فأما استغناء الواحد منا فى إدراك الحرارة والجوهر والألم عن بنيه مخصوصه فلا يوجب استغناءه فى رؤية مايراه عن الحاسة ، لأنا قد بينا أن محل الحياة يصير آلة فى إدراك المدركات ، فربما يحتاج إلى كونه على صفة ليصح الإدراك بها ، وربما يستغنى عن ذلك كما نقوله فى إيجاد الأفعال أن فيه ما يستغنى عن الآلة ويكفى فيه محل القدرة ؛ وإن كان فيه مايحتاج فى إيجاده إلى آلة ، فيجب أن يثبت كل شىء منه على مايقتضيه الدليل .

وليس لأحد أن يقول : جوزوا أن يدرك الواحد منا فى الغائب الشىء بلا آلة ، وذلك لأن هذا القول يقتضى تجويز إيجاد الكلام والكتابة فى الغائب بلا آلة ، بل يقتضى تجويز إيجاد الأفعال مخترعا لا فى محل القدرة ، وما أدى إلى ذلك وإلى غيره من التجاهل وجب فساده .

ونحن نبين من بعد إبطال القول بأنا نرى بحاسة سادسة ما يستحيل أن نراه بهذه الحواس . فقد صح بهذه الجملة أن الواحد منا يستحيل أن يدرك الشىء إلا بحاسة على الوجوه التى يعقلها فى الحواس . وقد بينا / (٣٠ ا-٢٠ب) من قبل أن كل ما يصح أن ندركه نحن بآلة وحاسة يصح من القديم تعالى إدراكه لذاته وإن استحال عليه الحواس ، كما أن كل جنس من الفعل وكل ضرب منه يصح منا فعله بآلة يصح منه تعالى إيجاده اختراعا لكونه قادرا لنفسه ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فصل

فى أن مايصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يراه ويدركه ، ومايتصل بذلك .

اعلم أن الرائى منا متى حصل بالصفة التى لكونه عليها يرى المرئى ، وحصل المرئى بالصفة التى لكونه عليها يراه الرائى ، وارتفعت الموانع المعقولة ، فيجب أن يراه ، ومتى فقد بعض ماذكرناه استحال أن يراه . فليس له إلا حالان : أحدهما يصح معها أن يرى ويجب أن يرى ، والثانية يستحيل معها أن يرى . وهذا كما نعلمه من حال الجوهر أنه وإن وجد يجب كونه متحيزا ومحتملا للأعراض ، وإن عدم استحال ذلك عليه ، وليس له حال ثالثة تتوسط هذين . ويفارق ذلك صحة كون الواحد منا عالما ، لأنه قد يكون على حال معها يصح أن يعلم ويريد ، وإن لم يجب ذلك فيه . وكذلك سائر الصفات الراجعة إلى الجملة أو المحل إذا استحقت لعلة .

فإن قيل : ولم قلتم إنه متى كان حال الرائى ماذكرتم أنه يجب أن يرى مايصح أن يراه ؟ قيل له : لأنا لو جوزنا خلافه لم نأمن من كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره، ولجوزنا أن يكون بحضرتنا الأصوات العظيمة وإن لم نكن نسمعها ، وكذلك سائر المدركات / (٢٠ب-٢١ ا) ، لأنه إذا صح مع كونه بحضرتنا أن نراه وأن لا نراه وكلا الأمرين فى الصحة، والحال هذه ، على حد واحد ، فيجب أن يجوز كونه بحضرتنا وإن لم نره. فإن تجاهل متجاهل وأجاز ذلك لزمه أن لا نثق بالمدركات على ماهى عليه من الصفات، لأنه يجب أن يجوز أن يكون تخطيط خلق من نشاهده على خلاف ما نراه، لكنا لم نر منه إلا هذا القدر ، أولم نره إلا على هذا الوجه . ويجب ألا نثق بالتفرقة بين الصغير

والكبير والطويل والقصير ، بل لايجب أن نفرق صفة أينه ومفارقته لغيره ، ويجب أن لانفصل بين المكان الفارغ والمشغول ، وفى ذلك إبطال طريقة معرفة إثبات الأعراض، لأنا نتوصل إليها بمانعرفه من حال الأجسام . وفيه إبطال ماعداه مما نصل به إلى حدوث الأجسام ويؤدى إلى أن لايعلم فى الحقيقة استحقاق أحد الذم أو المدح ، وما أدى إلى ذلك فهو ساقط ، فيجب صحة ماقلناه من أنه لايجوز أن يكون بحضرتنا الناقات[1] والدُبادب[2] والاجسام العظيمة فلانراها ولانسمعها . وكيف يوثق ، مع هذا القول ، بما يسمعه من الكلام ، وكيف يعرف نظامه مع تجويز سماع شيء منه دون غيره .

فإن قيل : ألستم تجوزون فيما يدركه الواحد منا أن يعلمه وأن لايعلمه والحال هذه ، ولم يوجب ذلك أن تشكوا فى المشاهدات بل علمتموها لامحالة ، فجوزوا ، والحال ما وصفتموه ، أن يرى الشيء وأن لايراه /وإن لم يصح أن لايراه الآن ٢١ ا–٢١ ب/ بل يجب أن يراه لا محالة . قيل له : إن الذى سألتناه يؤكد ما اعتمدنا عليه ، لأن الواحد منا لما صح مع رؤيته الشيء أن يعلمه وأن لايعلمه ، لم يمتنع أن لايعلم سائر مايراه ويدركه مع كون قلبه محتملا للعلم ، وإن كان متى لم يعلمه يخرج من أن يكون كامل العقل ، وإنما لايجوز أن لايعلمه مع كمال عقله ماحصل فيه ليس من المدركات لما لم يكن العلم به من كمال العقل . ولذلك يجوز أن لايعلم ،مع كمال عقله ، ماحصل فيه ليس من المدركات لما لم يكن العلم به من كمال العقل . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو صح أن يحصل المرئى بحضرته والحال ماذكرناه وإن لم يره ، لم يمتنع أن يرى الشيء ولا يرى ماهو مثله ، بل يرى الخفى وإن لم يرالعظيم ، فإذا استحال ذلك لأن من كمال العقل العلم بخلافه فى الشاهد ، فيجب فساد هذا القول .

(١) فى الأصل : النوقات .

(٢) الدبادب هو الرجل الضخم والكثير الصياح .

فإن قيل : أليس مع كمال العقل لايصح أن تعلموا أحد المدركين ولاتعلموا ما هو مثله ، ويستحيل أن تعلموا الخفى من المدركات دون الجلى منها ،ولم يمنع ذلك من القول بأن ما يصح أن يعلمه الواحد منا لا يجب أن يعلمه ، فكذلك جوزوا ، وإن كان الحال ما وصفتموه فى الرؤية ، أن يصح من الواحد منا أن يرى الشيء فى حال ما وإن لم يجب أن يراه . قيل له : إنما وجب ما ذكرته فى العلم ، لأن الإدراك طريق من طرقه ، فلا يجوز أن يعلم بعض ما يدركه دون بعض لحصول طريق العلم فى الكل ، وقد يجوز أن يدرك الكل ولا يعلمه لأنه لا يجوز أن يكون الإدراك طريقاً للعلم فى شيء / منه ، فلذلك وجب أن يعلم المدركات . /٢١ب–٢٢ ا ويصح أن يعلم الخفى منها دون الجلى ، وليس كذلك حال الإدراك ، لأنه لا طريق له كالعلم ، ولو صح أن يرى الشيء وإن لم يجب أن يراه لم يكن ههنا وجه يوجب كوننا رائين لكل ما بحضرتنا فى حال من الأحوال ، لأنه لا طريق للادراك يجمع كل ما بحضرتنا ويوجب كوننا مدركين له فى حال من الأحوال ، ويوجب كوننا مدركين له ، كما أن ما يجمعه الإدراك يجب أن نعلمه من حيث كان الإدراك طريقاً له . ولا يمكن أن يقال إن للادراك طريقاً وهو إيصال الشعاع أو صحة الحاسة إلى ما شاكله ، لأن ذلك أجمع يرجع إلى المحال دون الحى المدرك ، فكيف يصح كونه طريقاً للإدراك . وإنما صح كون الإدراك طريقاً للعلم لما كان العلم هو المختص بكونه مدركا ، وكلا الصفتين يختصان بالحى .

وبعد : فإن كونه مدركا يجرى مجرى كونه معتقداً ، لأنه ينبيء عن حصول الصفة فقط ، ولا يفيد سواه ؛ وكونه عالما يفيد سكون نفسه إلى ما علمه . فصح أن يكون الإدراك طريقا لكونه عالما من حيث كان العلم يقوى عليه ويؤثر فيه ، ولذلك لم يؤثر فى كونه معتقداً ، ولا يعلق كونه معتقداً به . وكونه مدركا يحل

محل كونه معتقداً ، ويباين كونه عالما ، فلا يصح أن يقال إن له طريقا يوجبه : فلو صح أن يحضرنا المرئى وإن لم نره مع صحة بصرنا لوجب تجويز ذلك فى كل ٢٢ ا-٢٢ب/ حال ، وفى هذا ما/ قدمناه من الفساد .

فإن قيل : إنا وإن جوزنا أن لانرى الأجسام العظيمة ، والحال ماذكرتموه ، فإنا نأمن ماألزمتموناه من الجهالات ،لأن العادات قد جرت بأنه متى كان بحضرتنا الأجسام العظيمة أو الأصوات الشديدة أن ندركها لامحالة . ولولا هذه العادة لجوزنا ما ألزمتموناه. قيل له : إنه لاسبيل إلى العلم بما ادعيته من العادة مع تجويزك ماجوزته ،لأن العلم بالعادات كالفرع على العلم بالمدركات . فإذا كان تجويز ماجوزته يوجب عليك الشك فى المدركات على ماقدمناه ، فكيف تثق بالعادات ؟

وبعد : فإذا كان الأمر قد جرى على طريقة واحدة فى أن كل مابحضرتنا يجب أن نراه ، والحال ماقدمناه ، ومتى لم يكن بهذه الصفة لانراه ، فيجب إلحاق ذلك بالموجب دون العادات ؛ لأن قول من قال فيه إنه بالعادة يؤدى إلى تجويز كون سائر الموجبات وإن جرت على طريقة واحدة بالعادات ،وفى هذا الجهل بالفصل بين الموجبات والعادات ، لأنه يجب أن يجوز على هذا القول بأن المقتول يموت بالعادة ، والسواد ينتفى عند البياض بالعادة ، والواحد منا يدرك عند صحة الحاسة بالعادة ، ويصح أن يقدر عند كونه حيا بالعادة ، ويحصل عالما عند وجود العلم بالعادة ، وما أدى إلى ذلك وجب فساده .

وبعد : فإن هذا القول يوجب تجويز كون عادة من غاب عنا بخلاف عادتنا ، وإن يحصل بحضرته الأجسام العظيمة ولا يراها ، وهذا فى غاية الفساد :لأن المجوز لذلك بمنزلة من يجوز فيما غاب عنا وقوع الفعل لآمر قادر ، وصحة كونه قادرا ٢ب-٢٣ ا/ وإن لم يكن حيا/ إلى سائر ماقدمناه .

فان قيل : إن ماذكرناه وإن كان بالعادة ـ لأن الرائى يرى لمعنى ، وقد جرت العادة بأن يفعل لنا الرؤية بكل مابحضرتنا ـ فإنا لانجوز أن يحصل بحضرتنا فيل وإن لم نره ، ولايجوز ذلك فى غيرنا ،لأن العلم الضرورى بأنه لاجسم بحضرتنا لايجوز أن يحصل مع كونه أن يوجد ذلك بحضرتنا ونحن لانراه ، لأن طريق العلم بأنه لافيل بحضرتنا هو العلم بأنه لو كان ذلك بحضرتنا لرأيناه ، فمن شك فى ذلك لايجوز أن يحصل له العلم بأنه لا فيل بحضرتنا .

يبين ذلك أنا لما جوزنا أن يكون بحضرتنا الأجسام الدقيقة اللطيفة وإن لم نرها لم يحصل لنا العلم بأنها ليست بحضرتنا ، بل جوزنا كونها بحضرتنا كما نقوله فى الملائكة والجن وغيرهم . وكذلك لما جوز الضرير أن يحضره الجسم وإن لم يره لم يحصل له العلم بأنه لاجسم بحضرته .

فإن قيل : إن السليم الحاسة يفارق الضرير فيما ذكرتموه ، لأن الضرير يستحيل أن يفعل له الذى به يدرك ما بين يديه ، فلذلك لم يعلم أنه ليس بحضرته جسم عظيم . وكذلك القول فيما بحضرتنا من الجسم اللطيف أنه لايصح أن يفعل لنا الرؤية له والحال هذه . وليس كذلك إذا كان بصر الواحد منا صحيحا ، وما بحضرته من الأجسام كثيفة ، لأنه يصح أن يفعل فى عينه الرؤية له والحال هذه ، فإذا لم يفعل علم أنه ليس بحضرته الجسم العظيم ، وصح ، مع تجويزه أن لا يرى ما بحضرته/ حصول العلم الضرورى له ، وفارق ما ذكرتموه. قيل له : ٢٣/ ا-٢٣ب إن من جوز أن يحصل بحضرته الجسم العظيم فلا يراه مع سلامة بصره لأنه لايخلق فى عينه الرؤية له ، يجب ، متى جوز أن لا يخلق ذلك فى عينه ، أن لا يعلم أنه لا جسم بحضرته كما ذكرناه فى الجسم اللطيف وفى الضرير .

وقوله إن الضرير يستحيل وجود ذلك فى عينه ، وأنه يفارق البصير ، لايقدح فى لزوم ذلك : لأن من صح أن يفعل ذلك فى عينه متى لم يفعل فيه ،

فسبيله فى أنه لا يرى الشىء سبيل من يستحيل أن يفعل ذلك فى عينه ، لأن المعتبر على هذا القول هو بوجود الرؤية ، فمتى وجدت حصل رائيا ، ومتى لم توجد لم يحصل رائيا ، صح حصولها فيه واستحال ، فكان يجب أن يكون سبيل البصير سبيل الضرير فى أنه لا يجوز أن يحصل له العلم بأنه لا جسم بحضرته لاشتراكهما فى أنه لا يجوز أن لايدركا ما بين أيديهما . وأما الأجسام اللطيفة فإنه يصح مع لطافتها أن ندركها بأن يقوى الله شعاع بصرنا ، وعند بر خالقنا يصح مع لطافتها أن نراها وإن لم يتغير حالنا فى الشعاع بأن يفعل الله فى أعيننا الإدراك له ، فكان يجب متى لم ندركه أن نعلم انتفاءه ، كما يجب ذلك فى الجسم الكثيف .

فإذا بطل ذلك علم أنه لا يصح أن لا نرى الجسم الكثيف الحاصل بحضرتنا على وجه ، وأن حاله مفارق لحال الأجسام اللطيفة . وليس له أن يقول إن الأجسام اللطيفة إنما يجوز كونها بحضرتنا / وإن لم نرها . لأن ما له لا نراها أمران : ٢٣ب–٢٤ ا/ أحدهما لطافته ، والثانى أنه لم يفعل فينا الإدراك له . وليس كذلك حال الكثيف ، لأنه متى لم نره فإنما لا نراه لانتفاء الإدراك فقط ، فيجب أن لا يمتنع أن يقطع على أنه ليس بحضرتنا ، وأن يحصل لنا العلم الضرورى بذلك فيه ، وإن لم يحصل لنا فى الأجسام اللطيفة . وذلك أن ما له نرى ما بين أيدينا كثرته كقلته فى أنه متى حصل يجب أن لا نراه . يبين ذلك أن لطافة اللطيف بانفراده بمنزلة لطافته ، وبعده وحصول الحجاب فيه فى أنه لا نراه فى الحالين ، وإنما كان كذلك لأن رؤيته موقوفة على ارتفاع كل الموانع ، فلا فرق بين وجود واحدها أو الكثير منها فى أن الموانع لم ترتفع .

فإذا صح ذلك فيجب على من جوز أن يحصل بحضرتنا الجسم العظيم ولا نراه بأن لا يوجد فى عيننا الرؤية له أن يجوز ، والحال هذه ، أن لا نرى

الجسم العظيم ، كما يجوز أن لا نرى اللطيف ، وإن كان فى اللطيف مانعان ، وفى الكثيف مانع واحد . ويجب كما لا يحصل له العلم الضرورى بأنه لا جسم لطيف بحضرته أن لا يحصل له العلم الضرورى بأنه لا جسم كثيف بحضرته مع تجويزه فى الأمرين ما جوزه .

فإن قيل : إذا كان العلم بأنه لا جسم بحضرتنا مقدور للقديم تعالى ، فيجب أن يصح أن يفعله فينا وإن اعتقدنا تجويز كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره ، لأنه ليس لهذا العلم تعلق بهذا الاعتقاد على وجه يستحيل مع وجوده وجوده . وإذا كان من قولكم إن من جوز أن يدرك الشىء ولا يعلمه ، لا يمنع تجويزه ذلك من / حصول العلم الضرورى له . فكذلك تجويزنا لحصول جسم عظيم بحضرتنا ٢٤ ا–٢٤ب / وإن لم نره ، لا يمنع من صحة وجود العلم الضرورى بأنه لا جسم بحضرتنا . قيل له : إنا لا نمنع من جواز حصول هذا العلم الضرورى ، بل نوجب حصوله . لكنا نقول إن الوجه الذى لأجله يجب أن يحصل فينا ذلك هو لأنا نعلم أنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم لرأيناه ، ويصير هذا العلم كالأصل فى أن مع عدمه لا يصح وجود ذلك العلم . فلذلك لم يجز أن يحصل هذا العلم الضرورى لمن يعتقد أنه يجوز أن يحصل بحضرته الجسم العظيم ولا يراه ، كما لم نجوز أن يحصل العلم الضرورى لنا بأنه لا جسم لطيف بحضرتنا لما اعتقدنا أنه لا يجوز أن لا نراه . وعلى هذا القول يجب أن يكون المخالف فى هذا الباب عالما بأنه لا فيل بحضرته وما يدعيه من أنه يعتقد أنه يجوز أن يكون بحضرته الجسم العظيم ولا يراه هو مبطل فيه ، ولا بد من أن يكون فيه العلم بأنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم لوجب أن نراه ، وإلا كان لا يحصل له العلم الضرورى بأنه لا جسم بحضرتنا . وحاله فى ذلك حال من ادعى أنه يعلم المدركات وإن لم يدركها ، ويعلم حال الجسم وإن

لم يعلم ذاته . ويعلم الخفى وإن لم يعلم الجلى ، فى أنه مكابر .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح لكم ادعاء ذلك عليهم مع أنهم كثرة ، والجماعة الكثيرة لايجوز أن يدفع ماتعلمه ، وذلك لأن الطائفة التى تخالف فى هذا الباب قليلة . وإنما صرح بهذا الأشعرى ومن تبعه ، ويجوز على مثلهم دفع مايعلمونه ، ولا يمتنع أن يكونوا عالمين باضطرار أنه لوكان بحضرتنا جسم عظيم لوجب أن نراه على ما ادعيناه . وإنما / [٢٤ب–٢٥ا] يجوزون فى المقدور خلافه ، كما أن فى الناس من يدعى تجويز كون العظيم فى الصغير ، وإن علمنا من حاله أنه يعلم باضطرار استحالة كون الفيل فى قشر بيضة لكنه يجوز ذلك فى المقدور ، وذلك لايؤثر فى صحة ماقدمناه .

فأما من قال إن الرائى منا يرى لمعنى ، وقال مع ذلك إنه يستحيل أن يكون بحضرتنا جسم عظيم فلا توجد رؤيته فى عينه ، إما لأن المحل إذا احتمل الرؤية وجب وجودها فيه ، أو لأن المولد لها فتحة العين أو صحة البصر ، فلابد مع حضور المرئى من أن يوجد ، فسنتكلم عليه من بعد ، لأنهم قد سلموا ، إما قصدنا بهذا الفصل إليه من أن مايصح أن ندركه يجب أن ندركه ، وإما خالفونا فى وجه آخر .

فإن قيل : ألستم تجوزون أن يخلق الله جل وعز مثل زيد فى سائر صفاته ، وتصفوه جل وعز بالقدرة عليه حتى لاينفصل منه شىء البتة ، ومع ذلك فمتى شاهدتم زيدا ثم شاهدتموه ثانيا لم تشكوا فيه أنه الذى شاهدتموه أولا بل حصل فيكم العلم الضرورى بأنه الذى شاهدتموه من قبل ، ولم يمنع تجويزكم ماجوزتموه ، ووصفكم القديم تعالى بالقدرة ، على خلق مثله ، من حصول هذا العلم الضرورى فيه وزال الشك لأجله ، فكذلك نحن وإن جوزنا أن يحصل بحضرتنا فيل لانراه ،

فغير ممتنع أن يحصل لنا العلم الضرورى بأنه لاجسم بحضرتنا ولا يمنع تجويزنا ماجوزنا من حصول هذا العلم الضرورى . قيل له : قد بينا أن الضرير لما جوز كون جسم عظيم بحضرته وإن لم يره / [٢٥ا–٢٥ب] ، وكذلك البصير فى الدقيق واللطيف والبعيد ، لم يصح أن يحصل لهم العلم الضرورى بأنه لاجسم بحضرتهم ، كما لايجوز فيما أدركه مع كمال العقل أن لايحصل له العلم به مع ارتفاع اللبس ، فصار تجويز كون المدرك بحضرته فى أنه يمنع من العلم الضرورى ينفيه ، وحصول هذا العلم الضرورى فى أنه يمنع من التجويز بمنزلة حصول الإدراك فى إيجابه العلم بالمدرك . ولذلك لما لم يكن الإدراك طريقا من طرق العلم، فيمن ليس بعاقل ، لم يمتنع أن يحصل بحضرته الجسم ويجوز أن لايراه ولا يعلمه .

فقد صار ماذكرناه بمنزلة الإدراك فى أنه طريق للعلم : فكما لايكمل العقل إلا مع العلم بالمدركات ، فكذلك لايكمل إلا مع العلم بأنه لوكان بحضرته جسم لرآه وعلمه . فكما لا يجوز أن يدرك ولا يعلم ، فكذلك لايجوز أن يعلم أنه لاجسم بحضرته مع تجويزه كونه بحضرته من غير أن يدرك . ولذلك يفزع العاقل إلى الحاسة ليعرف بها مابحضرته من الأجسام . فلولا أن الإدراك يوجب العلم ، وانتفاء الإدراك يوجب العلم بأنه لامدرك هنا، لم يصح الفزع إليه على هذا الحد . وليس كذلك حال ما سأل عنه، لأن العلم بأن الذى شاهده الآن من الشخص هو الذى كان شاهده من قبل علم ضرورى يحصل بالعادة ، فليس طريق حصوله الإدراك ، ولا له به تعلق ، لأنه متى أدركه أولا فإنما يعلم بالإدراك صفته ، فإذا أدركه ثانيا علم أيضا صفته . فأما العلم بأن هذا الموصوف هو الذى شاهده أولا فلا مدخل / [٢٥ب–٢٦ا] للإدراك فيه لأن الإدراك لا يتعلق بالشىء على هذا الحد . ولذلك يصح مع كمال عقله أن يجوز فى الحدين المتقاربين فى الصورة إذا طال عهده بهما أن أحدهما هو الآخر

وإن كان يدركهما ويعلم صفتهما بالإدراك فى الحقيقة وإذا كان هذا العلم لا يستند إلى أصل لم يمتنع أن يحصل له مع تجويزه كونه جل وعز قادرا على خلق مثله لأن ذلك يؤدى إلى فساد طريق من طرق العلم ، ففارق حاله فى ذلك حال ماقدمناه . ولم نقل إن تجويز كون جسم بحضرته من غير أن يراه ينافى العلم بأنه لاجسم بحضرته ، وإنما قلنا إنه يؤثر فى طريق العلم الذى هو الإدراك ، كما أن إدراكه للجسم العظيم
مع كمال العقل لاينافى تجويزه لانتفائه ، لكنه يؤثر فى كونه طريقا له . ولذلك ٢٤
جوزنا أن يحصل العلم بأنه لاجسم بحضرته مع هذا التجويز فيمن ليس بكامل العقل.

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن تجوزوا للكامل العقل أن يجوز أن يخلق الله مثل زيد ويعلم باضطرار أن الذى شاهده ثانيا هو زيد لأن ذلك عندنا لايتنافى ، فإذا لم يؤثر فى طريق من طرق العلم وجب تجويزه ، ولا يمتنع أن يكون فى العلوم مايكمل به العقل ويكون طريقه العادة من غير أن يتعلق بسبب وطريق مما هذه حاله لا يمتنع حصوله لا يمتنع حصوله مع تجويز خلافه ولا يؤثر فى طرق العلوم .

ويبعد أن يقال : إن العلم بأن الذى شاهدناه ثانياً هو الذى شاهدناه أولا
من سائر من نعرفه هو علم مكتسب ، لأنه لو كان كذلك لكان لا / طريق ٢٦ ا-٢٦ب/
يكتسب منه هذا العلم إلا أنه إذا علم أن صورة ما شاهدناه ثانياً مثل صـــورة ماشاهدناه أولا ، وأنه تعالى لايفعل مايؤدى إلى لبس الأدلة وغيرها ، فالواجب أن يكون الثانى هو الأول . ولو كان هذا العلم يكتسب من هذا الطريق لوجب أن لايعرف الجبرية ذلك ولا الملحدة . وفى علمنا أنهم يعرفون الأشخاص كمعرفتنا ، مع تجويزهم أن يفعل تعالى مايجرى مجرى لبس الأدلة ، دلالة على فساد هذا القول.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن الواحد منا يعرف باضطرار أنه الذى كان

بالأمس قاصدا وفاعلا ، وعلمه من غيره كعلمه من نفسه. فلو جاز أن يقال فى غيره إن العلم به مكتسب ، لجاز أن يقال مثله فى نفسه ، وهذا فى غاية السقوط ، فثبت أن المعتمد ماقدمناه .

على أن العلم بأنه لاجسم عظيم بحضرتنا يحصل على طريقة واحدة ، ولا يجوز أن يحصل تارة ولا يحصل أخرى مع سلامة الحاسة . فيجب إذا جرى الأمر فيه على طريقة واحدة أن يكون فى بابه بمنزلة العلم بالمدركات . فكما يجب أن نقطع على أن من حق ماندركه أن نعلمه ، فكذلك يجب أن نقطع على أن المدرك لو كان لوجب أن ندركه . وليس كذلك العلم بالصور التى نشاهدها ، لأن فيها ماقد يلتبس الحال فيه ، وفيها مالا يلتبس مما يوجب افتراق الأمرين .

فصل

في أن المدرك منا لا يصح أن يكون مدركا بادراك / ٣٦ب-٧٠أ

اعلم أن الرائى منا إنما يرى الشىء متى كانت حاسته صحيحة والموانع مرتفعة ، ولايحتاج فى كونه رائيا ومدركا إلى علة بها يصير كذلك : لأنه كان يجب أن يصح أن لايوجد مع صحة حاسته وحضور المرئى بين يديه وارتفاع الموانع ولايرى الشىء على وجه ، وقد بينا استحالة ذلك .

فإذا كان القول بأنه يرى لعلة تؤدى إلىجواز ماعلم استحالته ، فيجب فساده وقد بينا أنه لا يلزم ذلك على قولنا إنه مع كمال العقل إذا رأى الشىء يجب أن يعلمه ، لأنا نجيز أن لايعلمه من حيث كان عالما لمعنى ، لكننا إنما نجيز ذلك فيمن ليس بكامل العقل . فأما القول بجوازه فى كامل العقل — مع أن من كمال العقل العلم بالمدركات — يتناقض . فيجب أن تجوزوا ، والحال ماذكرناه ، أن لاتوجد العلة ، فلا يكون رائيا .

وبينا أن الرؤية لوكان معنى لكان جنسالفعل ، ولحل محل الاعتقاد دون العلوم التى لها طرق . فكما يجوز أن يعتقد الشىء وإن لم يجب أن يعتقده ، فكذلك كان يجوز أن يحصل ممن يصح أن يرى الشىء ، وإن لم يجب أن يراه .

فإن قيل : متى كانت حاسته صحيحة ، فلابد من وجود الرؤية فيها لأن المحل إذا احتمل الشىء وجب وجوده فيه ، فلذلك استحال أن لايرى مابحضرته .
قيل له : إنا قد دللنا من قبل على أن مايحتمله المحل لايجب وجوده ، ولو وجب وجوده ، لوجب وجود الجوهر ، أوالفناء فى كل حال يصح وجود أحدهما ، لأن

وجودهما لافى محل كوجود مايحتمله المحل فى المحل / ، فالتعلق بذلك لايصح .. ‎/٢٧ ا -٢٧ب

وبعد : فإن شيخنا أبا على رحمه الله قد قال فى (كتاب التولد) : إن فساد حاسة العين يسمى عمى على جهة السببية ، والعمى فى الحقيقة هوالذى يضاد الرؤية . فيجب على هذا القول أن يجوز مع صحة حاسته وحضور المرئى أن يوجد فيها ضد الرؤية ، وهذا محال . وإن كان متى قال إنه لا ضد للرؤية فى الحقيقة لم يلزمه هذا الوجه .

فإن قيل : إن حاسته إذا كانت صحيحة فلا بد من وجود الرؤية فيها ، لأن صحة الحاسة تولد ذلك ، أو فتح الجفن يولده ، فلذلك وجب وجوده لا محالة
قيل له : قد علمنا أن أجفان عينه لو قطعت ، وكان بصره مفتوحا فى كل حال ، لوجب أنه يرى،فبطل القول بأن الموجبلوجود ذلك هو لأن حركة الجفن تولده . وكذلك القول فى تحريك نفس الحدقة ، ولا يجوز أن يكون صحة البصر مولدا لذلك ، لأن التأليف لو ولده لولده فى كلا محليه ، وهذا يوجب كونه من جنسه . واللون لا يصح أن يكون مولدا له ، وكذلك الصقالة ، لما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن القول بذلك يوجب توليد المسبب عن أسباب كثيرة ، لأنه ليس صحة البصر ولونه وصقالته بأن يولد أولى من حضور المرئى وارتفاع الموانع ، لأن بكمال ذلك يرى ، ومتى فقد بعضه لم ير . وهذا يوجب أن تكون الرؤية متولدة عن جميع ذلك ، وفى ذلك ما قلناه من توليد الأسباب الكثيرة سببا واحدا ، ولو صح ذلك لصح وقوع مقدور واحد بقدر كثيرة/ ‎/٢٧ب-٢٨ ا

وبعد : فإن الرؤية لو كانت معنى لاحتاجت فى وجودها إلى صحة الحاسة ، ومتى ثبتت حاجتها إليها لم يصح القول بأنها تولده ، لأنه لا سبيل إلى العلم بأنها تولده والحال ما قلناه . ومما يدل على ذلك أنه لو كان رائيا بدونه لوجب صحة

وجود الرؤية فى عينه والمرئى غائب كصحة ذلك إذا كان حاضرا ، لأن المحل محتمل للرؤية فى كلا الحالين ، وفى استحالة ذلك دلالة على صحة ما قلناه . وليس له أن يقول : إن المحل لا يحتمل الرؤية مع غيبة المرئى ، لأن احتماله لذلك يرجع إلى صفته لا إلى المرئى ، وهو عند غيبة المرئى حاله كحاله عند حضوره . وليس له أن يقول : إنما لا يصح وجوده لأن من حقه أن يتعلق بالمرئى إذا كان على صفة ، كما يقولون فى الإرادة إنه لا يصح وجودها للمنقضى ، وذلك لأن الصفة التى يجب كون المرئى عليها هو وجوده دون غيره ، وهو موجود عند غيبته كما هو عند حضوره ، فيجب صحة وجود الرؤية له فى الحالين . فأما الإرادة فإنها لا تتعلق بالمنقضى ، لا لأن المحل لا يحتمل وجودها ، لكن لأن من حق المريد للشىء أن يعتقد جواز حدوثه ، فإذا اعتقد فى الشىء أنه منقض استحال عنده حدوثه ، فلذلك لم يصح أن يريده . وليس كذلك حال الرؤية لأنه لا يتعلق كونه رائيا إلا بكونه حيا ، وهو حى عند غيبة المرئى كهو عند حضوره .

فإن قيل : أفلستم تحيلون وجود العلم الذى هو الفرع مع عدم الأصل ، وإن كان القلب محتملا له فجوزوا لنا ما ذكرناه فى رؤية الغائب . قيل له : إنما لم يصح ما سألت عنه / [٢٨ ا ـ ٣٨ ب] لأن من حق العالم بكون الجسم متحركا أن يكون فى كونه عالما ، فوجوده بإحدى الحالين أن يتعلق بالأخرى ، فلذلك يستحيل وجود الفرع منهما مع عدم الأصل ، وليس لكونه رائيا تعلق بحال ليس هو عليها . فإن قيل : أليس مع صحة حاسته لا يجوز أن يرى الغائب كرؤيته للحاضر ، وإن كانت الحاسة موجودة فى الحالين على حد واحد ، فهلا سوغتم لنا القول بأنه عند حضور المرئى يصح وجود الرؤية دون غيبته ، وإن كان محل الرؤية فى الحالين على أمر

واحد ، قيل له : إن رؤيته عندنا للشىء لما كان بالحاسة الصحيحة ، لم يمتنع أن لا يرى بها إلا إذا انفصل الشعاع منها على حد مخصوص ، فما تكمل به الحاسة يحصل فى الحاضر دون الغائب ، فلذلك لم ير الغائب ورأى الحاضر ، كما يصح أن يولد فيما ماسه دون ما نأى عنه لصحة حصول الشرط فى الحاضر دونه . وليس كذلك ما قالوه لأنهم أثبتوا علة موجبة لكونه رائيا ، فمتى كان المحل محتملا لها فيجب صحة وجودها حضر المرئى أم غاب .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال : لو كان الرائى منا يرى برؤية كان لا يمتنع وجود الرؤية فى عينه المعدوم ، لأن المحل محتمل له ، وإن كان المرئى معدوما ، ومن حقه أن يتعلق بالمرئى على ما هو عليه لنفسه ، وذلك يحصل له فى حال عدمه كحصوله فى حال وجوده . وما ذكرناه أقوى لأنه لا يمكن أن يقال فى الغائب إنه لم يحصل على الصفة التى يصح تعلق الرؤية بها ، ولكن ذلك فى / المعدوم وأن يجرى فى حال عدمه فى أن الرؤية لا يصح / [٣٨ب ـ ٢٩ ا] تعلقها به من حيث لم تحصل له الصفة التى تجب له لما هو عليه فى ذاته مجرى القدرة التى لا تتعلق بما قد وجد . وقد استدل رحمه الله على ذلك بأن قال : إذا ثبت أنه تعالى يدرك المدركات عند وجودها لكونه حيا ، ولا يحتاج فى كونه مدركا إلى علة ، فكذلك الواحد منا كما أنه تعالى لما صح منه الفعل لكونه قادرا ، والمحكم منه لكونه عالما ، وجب مثله فى الواحد منا وإن كنا نقدر بقدرة ، وهو تعالى يقدر لنفسه . فكذلك ندرك لكوننا أحياء كالقديم سبحانه ، وإن كان تعالى حيا لنفسه ، والواحد منا حيا بحياة تحله .

وليس لأحد أن يقول : إنكم حملتم حكم الشاهد على الغائب . ولو طولبتم بالدلالة على أنه جل وعز مدرك لا بإدراك لم تجدوا السبيل إلى إثبات ذلك

إلا بأنه لو كان مدركا بإدراك لصح أن يوجد المدركات ، ولا يختار إحداث الإدراك ، فلا يكون مدركا . وهذا بعينه يستمر فى الشاهد . فلا وجه لحمله على الغائب . قيل له : إن الحال فى الغائب ظاهر لا شبهة فيه ، لأنه لا يصح أن يقال إنه يدرك لمعنى ويجب وجوده عند وجود المدركات ، لأنه لا وجه يصح أن يقال لأجله إنه يجب وجوده . وليس كذلك حال الشاهد ، لأنه يصح أن يتعلق فيه باحتمال المحل ، وبالتوليد على ما قدمناه ، فلظهور الأمر فى الغائب لا يمتنع أن يحصل أصلا للشاهد . ولذلك قال شيخنا أبو على رحمه الله : / لو كان تعالى ٢٩ ا-٢٩ب/
رائيا برؤية لصح مع وجود المرئيات أن لا يحدثها ، فلا يكون رائيا ، واعتمد على ذلك فيه تعالى ، وإن قال فى الواحد منا إنه لا بد من وجود الرؤية فى عينه لكونها محتملة لها ، ونحن وإن بينا حكم الشاهد على حكم الغائب لقلة الشبهة فى كونه جل وعز مدركا ، فالذى به نعلم أنه تعالى مدرك لا لمعنى ، هو الأصل الذى قدمنا ذكره ، وهو المعتمد .

فإن قيل : إذا صح حاجتكم فى رؤية الشىء إلى آلة ، مع استغناء القديم سبحانه عنها ، فهل صح حاجتكم إلى الرؤية ، وإن استغنى تعالى فى كونه رائيا عنها ؟ قيل له : إنه تعالى إذا وجب كونه رائيا لكونه حيا فقد صار كونه حيا يوجب كونه رائيا إذا وجد المرئى . ولا يصح أن يوجب فيه ذلك ولا يوجب فينا . فلو قلنا إن الواحد منا يرى برؤية لخرج كونه حيا من أن يكون موجبا لكونه رائيا لأنه لا يصح كونه موجبا عن الرؤية ويكون كونه حيا مقتضيا له ، وذلك يوجب أن لا يكون كونه تعالى حيا موجبا لكونه رائيا .

وليس كذلك حال الآلة لأنها ليست بموجبة لكونه رائيا ، فإذا لم توجب ذلك لم يخل بما دل الدليل عليه من أن كونه حيا يوجب كونه رائيا . ولا يمتنع أن تكون الآلة

شرطا فى صحة الواحد منا رائيا : ولا تكون شرطا فيه تعالى ، وما يكون موجبا ومقتضيا لا يجوز أن يختص به بعض ما يحصل فيه دون بعض . ووجود المدرك وإن كان شرطا فمن حقه / أن يتبع فى كل مدرك ، لأن ما كان شرطا فى بعض ٢٩ب-٣٠ا/
المدركين لا يمتنع كونه شرطا فى سائرهم وإن صح فيه الاختصاص . فلما كان ماله صار وجود المدرك شرطا فى بعض المدركين ، يقتضى كونه شرطا فى سائرهم ، وجب القضاء به . ولما كانت الآلة إنما صارت تحتاج إلى استعمال محل حياته فى الإدراك ، وجب تخصيصه بذلك دون القديم تعالى . فقد ثبت بهذه الوجوه أن المدرك منا لا يدرك بإدراك . والقول فى سائر المدركات لا يختلف فى هذا الباب ، فلذلك لم نفصل القول فيه .

ولسنا نقول إن الألم يكون ألما لمعنى فى الحقيقة فيعترض بذلك على ما قدمناه ، وإنما نثبت معنى يدركه الآلم مع نفور طبعه فيكون آلما به . وقد يكون ذلك المعنى حادثا ، ويكون باقيا ، ولا يجب إذا لم يثبت الإدراك أن لا يصح تعلق الشهوة بشىء لأنا نثبتها متعلقة بالمدرك الذى إذا أدركه التذ به ، فلا ضرورة بنا إلى إثبات إدراك تتعلق الشهوة به مع صحة تعلقها بغيره .

وهذه الجملة تسقط ما حكى عن شيخنا أبى الهذيل رحمه الله أن الإدراك معنى ، ويجوز أن يكون البصر صحيحا والموانع مرتفعة ، ولا يخلقه الله تعالى ، فلا ندرك ما يحضر به ، ويسقط قول من قال إنه معنى ، وأن الله سبحانه لا بد أن يحدثه أو يحدث ضده وهو المعنى ، لأن المحل لا يخلو من الشىء وضده . وقد ذكر هذا القول شيخنا أبو على رحمه الله ، وذهب إليه قديما ، قال : إن العمى نقص بنية العين . ولا نثبت للإدراك ضدا ، ويسقط بذلك ما ذهب إليه فألح فيه من أنه سبحانه يجوز أن لا يخلق الإدراك فى عين الإنسان ولا فى جسمه إذا حصل فيه

٣٠ ا-٣٠ب/ الآلام والتقطيع /وإن كانت الموانع مرتفعة . وماقدمناه فى الفصل الذى قبل هذا يسقط قوله إنه يصح أن يدرك الإنسان ببصره ما بينه وبينه حجاب ، وفى الظلمة ، ومع عدم الضياء والمقابلة ، وأن الأمر فى ذلك موقوف على وجود الإدراك فقط ، فلا وجه لتفصيل الكلام عليه .

وقد ألزمهم شيخنا أبو على رحمه الله القول بتجويز إدراك البقة فى حال لايدرك الإنسان الفيل ، لأنه إذا جاز أن يفعل جل وعز فيه الإدراك ، وجاز أن لايفعله ، فلا شىء يوجب وجوده ، فما الذى يمنع من أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ؟ قال رحمه الله : فإن ارتكبوا ذلك لزمهم أن يجوزوا أن يكون القادر على حمل مائة رطل يتعذر عليه حمل رطل ، ويجب أن لا يمتنع أن يكون غرز الإبر فى جسم الحى يحدث عنده من الآلام أكثر مما يحدث عند تقطيع جسمه إربا إربا ، ولا يمتنع على هذا القول أن لا يشبع الواحد منا بالأكل الكثير ويشبع بأكل لقمة منه ، وأن لا يتعب بالمشى العظيم ويتعب بالخطوة الواحدة ، وأن يكون كلما كبر فيه القدر يكون الفعل الذى يصح منه أقل . ومن بلغ هذا المبلغ فقد تجاوز حد من تكلم فى المذاهب .

وقد ألزمهم رحمه الله القول بإبطال الفزع إلى الحواس فى معرفة المحسوسات، لأنه إذا جاز أن يرى مكان الشىء ولا يرى ما فيه ، ويرى اليسير ولا يرى العظيم ، فقد خرج بذلك من كونه طريقا للعلم ، وواقعا على صحة ، ويجب أن يجرى مجرى
٣٠ب-٣١ ا / الأخبار التى تكون كذبا تارة / وصدقا أخرى فى أنه ليس بطريق للعلم . ومن جوز ذلك لزمه أن لا يفزع الإنسان إلى الآلات فى الأفعال أيضا ، وقد علم أن من كمال العقل الفزع إلى ذلك ، فيجب إبطال كل قول يؤدى إلى خلافه . وهذا الكلام لازم فيه خاصة ، لأنه يقول بجواز وجود الألم والعلم والإدراك

فى الميت ، فإذا جاز ذلك فبأن يجوزه فى الحاسة الفاسدة وفى سائر الأعضاء أولى. وإذا كان كذلك فما بال العاقل يفزع فى الرؤية إلى العين دون اليد ، وفى إدراك الطعم إلى الفم دون الرجل ! وكيف يثق القائل بهذا القول بدلالة الفعل على قدرة فاعله ، والحكم منه على كونه عالما بل يجب أن يجوز وجودهما من العاجز والجاهل ، وإن جرى الحال فيهما وفى أنهما لا يحدثان إلا من القادر العالم على طريقة واحدة . وهذا الكلام أشد لزوما لمن قال إن الواحد منا يجوز أن لا يرى بأن يريد الله أن لا يكون الحس والرؤية ، فلا يكون ، لأن هذا القائل قد علق كون الواحد منا رائيا بمشيئة الله جل وعز ، فما ألزمناه من تقدم ، هو لازم له .

فإن سأل سائل فقال : إن جميع ما ألزمتموناه على قولنا فى الرائى إنه يرى برؤية لازم لكم على قولكم إنه يرى بانفصال الشعاع من العين واتصاله بالمرئى أو بمكانه ، لأنه يجب أن تجوزوا أن ينفصل من عينه ولا يتصل بالمرئى مع صحة حاسته وارتفاع الموانع ، فلا يصير رائيا للمرئى ، بل يلزمكم
أن تجوزوا / أن يحصل للشعاع هذا الحكم مع الجسم العظيم فلا يراه ، ولا يحصل /٣١ ا-٣١ب
له ذلك مع الجسم الصغير فيراه ، ويلزمكم أن تجوزوا اختلاف حال ما يراه لاختلاف حال شعاعه معه فى الاتصال والانفصال ، وهذا فى باب التجاهل أدخل مما ألزمتموناه ، فلئن جاز لكم القول به ليجوزن لنا القول بمثله على ما نذهب إليه فى أن المدرك يدرك بإدراك . قيل له : إن الذى اعتمدناه عليه من قبل يسقط هذا الكلام ، لأنا قلنا متى حصل الرائى على الصفة التى لا يرى المرئى إلا بكونه عليها ، والمرئى موجود والموانع مرتفعة ، فيجب أن يرى ، وأن من قال إنه يرى برؤية لا يمكنه القول بأن من هذه حاله يجب أن يرى ، ومتى لم يمكنه ذلك لزمه القول بكل جهالة ، وما ألزمتناه بمعزل من ذلك ، لأنا لا ننكر أن

لا تحصل آلته صحيحة ، ولا يحصل ما هو من كمال آلته فلا يرى ، ويكون ذلك بمنزلة حصول الموانع ، بل المرجوع بأكبر الموانع . إنما هو إلى تغير حال الشعاع. فلو حصل ماذكرته لكان لا يرى مالم يحصل شعاع بصره منه بحيث ليس بينه وبينه ساتر ، ولا ما يصلح أن يكون فيه ساتر لكنا قد علمنا أن الشعاع جسم لطيف منير لا يصح مع ارتفاع الموانع أن لا يتصل بالمرئيات ولا ينفصل من عينه ، فما سألت عنه لا يصح والحال هذه . يبين ذلك أن الواحد منا قد يرى أحد الشيئين ولا يرى الآخر إذا كان مايراه فى موضع فيه شعاع / ٣١ب-٣٢ ا/ ، والآخر فى موضع مظلم ، ومتى تساوى حالها جميعا لم يصح هذا المعنى فيهما . فقد صح أن الذى ألزمناهم من الجهالات لازم لهم وإن كان زائلا عنا .

وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يجيب عن سؤال من يسأل فيقول : لم لا يجوز أن يفعل الله تعالى انفصال الشعاع من العين الصحيحة فلا ترى شيئا بأن يقول لو لم يفعل الله ذلك لم تكن عينه صحيحة ، لأنها إنما تكون صحيحة إذا كانت على الصفة التى ينفصل الشعاع منها ، ومتى لم ينفصل ذلك كانت بمنزلة عين الأعمى ، فالسؤال إذن ساقط .

فصل

فى ذكر الدلالة على أن الرائى منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه على وجه مخصوص ، ومايتصل بذلك

الذى يدل على ذلك أن الواحد منا يرى وجهه فى الجسم الصقيل الذى يرد الشعاع ، ولا يراه فيما لا يرد ذلك ، ولوخرج الصقيل عن كونه صقيلا لم ير وجهه فيه لما لم يرد الشعاع ، وذلك كالمرايا والمياه الساكنة . وقد علمنا أن المرآة تصير آلة له فى رؤية وجهه حتى تصير بمنزلة عينه فى رؤية سائر مايراه من المرئيات . فإذا لم يصح أن يرى بها وجهه إلا إذا انفصل منها شعاع إلى وجهه ، فكذلك لا يصح أن يرى بعينه سائر المرئيات إلا إذا انفصل الشعاع من عينه . ولهذه العلة/ ٣٢ ا-٣٢ب لم ير وجهه فى الأجسام الصقيلة لما لم ينفصل منها الشعاع إلى وجهه ، فلو لم ينفصل من عينه الشعاع لم ير شيئا من المرئيات ، كما لا يرى وجهه فيما يتصل الشعاع منه .

وليس لأحد أن يقول : إن ماذكرتموه غير واجب ، بل تصح الرؤية مع فقده ، وإنما جرت العادة به الآن ، وذلك لأن الرؤية تقع عنده على طريقة واحدة ، وتزول عندفقده ، فيجب أن تكون الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس الحاسة التى جرى الأمر فيها ، وفى أن الرؤية تحصل عند صحتها وتزول عند فسادها على طريقةواحدة. ولو جوزنا فيما هذه حاله أن يكون بالعادة، لجوزنا مثله فى سائر ماجرى على طريقة واحدة من حدوث الشىء عند غيره وعدمه عند غيره، وحصول الأحكام عند حدوث المعانى . وفى هذا إبطال القول بتضاد الضدين ، وإيجاب العلة للمعلول .

وليس لأحد أن يقول : إن الرائى إنما يرى فى المرآة مثل وجهه ، وأن

الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق فيه ذلك كذلك . وذلك أن الأمر لو كان كما قاله كان لا يمتنع أن لا يخلق الله تعالى فيه تارة ويخلقه أخرى ، وأن يتفاوت حال ما يخلقه ، فكان لا يجب أن يكون ما يدركه مثل نفسه فى سائر صفاته ، حتى يكون عدد شعر لحيته كعدد شعر لحيته نفسه ، وكذلك لونه. فكونه وسائر أحواله كأحواله. وفى وجودنا ذلك على طريقة واحدة، دلالة على فساد هذا القول.

٣٢ب-٣٣ ا/ على أن هذا القول يدل على بعد قائله من العلم : لأنه يجب على قوله أن يكون مثل السماء قد خلقه الله فى / المرآة مع لطافتها ، ويوجب أن يكون مثل وجهه قد خلقه فيها وإن كانت أصغر منه . وكيف يجوز ذلك والمعلوم من حال ما رآه أنه ليس بموجود خلف المرآة ، ولا بينه وبين الصفحة الصقيلة ، والمعلوم من حال جملتها أنها كثيف لا يجوز أن يخلق فيها الجسم ، فصح أن ما يراه هو وجهه فى الحقيقة ، وأنه إنما رآه للوجه الذى ذكرناه.

ومما يبين ذلك أنه يرى وجهه بحسب ما ينفصل الشعاع منه ، فمتى نظر فى مرآة صغيرة رأى وجهه صغيرا ، وإن كانت كبيرة رآه كبيرا ، وإن نظر فى عرض السيف رأى وجهه عريضا ، وإن نظر فى طوله رآه طويلا ، فقد صح أنه إنما يرى وجهه بالشعاع المنفصل من الجسم الصقيل ، ولذلك يراه بحسب انفصاله منه ، فيجب أن لا يرى المرئيات بعينه إلا على هذا الوجه .

يبين ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الواحد يرى قفاه بمرآتين إذا قابلت المرآة المحاذية لعينه المرآة المحاذية لقفاه، فيتردد الشعاع بينهما ويتصل بالقفا فيراه . ولذلك يرى ما وراء الزجاج لتردد الشعاع فيه. ولذلك يرى ضوء الشمس ينفذ فى الجامة[1] كنفوذه فى الكوة ، وإن كان نفوذه

---

(١) الجام إناء من فضة وجمعه : « جامات » .

فى الجامة أضعف ، وإنما كان كذلك لأن الشعاع يتردد فى صفائحه من حيث كان الخلل فيه على انعدام ، وباطنه فى الصقالة كظاهره . ولذلك يرى الرائى ما وراء الكأس التى فيها الشراب لأن فيها خللا

/٣٣ ا-٣٣ب على انعدام / وهو صقيل الداخل ، فيتردد الشعاع على منهاج ما ذكرناه فى الزجاج . وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى الشراب نفسه أن الرائى إنما رآه كله لأن فيه ضوءا ورقة ، فيجرى مجرى الأجسام الصقيلة . ويجوز أن يجاوز أجزاءه الشعاع فيراه لأجل ذلك . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه من أن الرائى منا لا يرى بالعين إلا إذا انفصل الشعاع منها .

ومن قوى ما يعتمد عليه ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الرائى منا إذا كسر طرف إحدى عينيه حتى يتعرج شعاعها ، ولا ينفذ فى الخط الذى ينفذ فيه شعاع عينه الأخرى ، فإنه يرى القمر قمرين . فلو لم ينفصل من بصره شعاع يرى لأجله لم يجب ذلك فيه ، وإنما يبعد فى رأى العين أحد القمرين من الآخر ، ويتفاوت الحال فيهما فى البعد والقرب بحسب انعراج الشعاع ، وذلك مما يتبينه كل أحد من نفسه .

/٣٣ب-٣٤ ا ومما يبين ذلك ما يتخيل لراكب السفينة أن السماء تسير من حيث يتحرك الشعاع بحركة السفينة فيتخيل إليه ذلك . ومما يبين ذلك أن الناظر فى الماء الذى يرد الشعاع يتخيل إليه أنه منكسر من حيث ينعكس الشعاع إليه على هذه الطريقة. وربما رأى الواحد منا فى الظلمة عين الهر والسبع كأنها تشتعل ، ويرى الشعاع منفصلا منه ، وإنما لا يرى سائر أعين الحيوان مثله لقلة شعاع أعينهم وكثرة شعاع عين الهر . فلذلك يرى الهر بالليل لكثرة شعاع عينه ، فينفصل من عينه ويتصل بالمرئى ، ولا / يتفرق لقوته . وما ينفصل من عينينا بالليل لضعفه يتفرق ، فلذلك

لا نرى المرئى فى الظلمة إلا أن يقوى شعاع بصرنا لقوة من الشعاع . ولذلك نرى عين الهر لأن الشعاع المنفصل من عينه أقوى ، فيصير مادة لشعاع بصرنا ، ولا نرى عين غيره لفقد ذلك فيه .

وليس لأحد أن يقول : إذا صح أن ينفصل الشعاع من عينكم وإن لم تروا المرئى فى ظلمة الليل ، فهلا دل ذلك على بطلان ما ذكرتموه ؟ وذلك أن ما بيناه يدل على أنه لا بد من شعاع منفصل من العين ، ولا يمتنع أن تحتاج مع ذلك إلى شعاع تقوى به فترى عنده المرئى ، كما أنه لا بد من شعاع يصح أن يرى بالعين وإن كانت يحتاج إليها لا محالة .

وليس لأحد أن يقول : هلا قلتم إنه يحتاج فى رؤية ما يراه إلى شعاع بينه وبين المرئى ، ولا يحتاج إلى أن ينفصل من عينه ، بل يكفى فيه اتصاله بالمرئى فقط ، لأن ما قدمناه يسقط ذلك ، ولأن ما قاله يؤدى إلى أن لا يكون أحدنا بأن يرى ما عن يمينه وشماله أولى من أن يرى ما حاذاه إن كان المراعى اتصال الشعاع بالمرئى فقط : لأن الشعاع متصل بالكل على سواء ، ولا يمكنه أن يقول إنما يرى ما قابله لأنه شرط فى الرؤية ، لأنه قد يرى وجهه فى المرآة ، ويرى قفاه بالمرآتين ، وإن لم يكن محاذيا له ، وليست المقابلة شرطا لا محالة ، فلو لم يحتج فى الرؤية إلى انفصال الشعاع لم يكن ما قابله بأن يراه أولى مما عن يمينه ، فدل ٣٤ ا-٣٤ب/ رؤيته لما قابله / دونه على أنه إنما يرى بشعاع منفصل فيصير آلة له ، ولا يكون من تمام آلة الرائى إلا إذا انفصل من عينه واتصل بالمرئى على خط مستقيم . فلما لم يكن انفصاله إلى ما عن يمينه على هذا الوجه لم يره ورأى ما قابله . وإنما قلنا إنه يحتاج إلى مقدار من الشعاع ليرى به ، فمتى انفصل الشعاع من عينه ، ولم يبلغ هذا القدر ، لم ير المرئى لما قد ثبت من تعذر رؤيتنا للأشياء فى الظلمة ، وإن علم

أن الشعاع لا يمتنع نفوذه فى الظلمة ، لأن الظلمة جسم لطيف لا يمنع من ذلك، ولذلك ثبت فيها شعاع السراج وغيره ، ولو منعت من نفوذ الشعاع اليسير فيها لمنعت من نفوذ كثيره ، فدل ذلك على حاجتنا إلى مقدار من الشعاع . ولذلك إذا نظر أحدنا فى عين الشمس ضعف إدراكه لزيادة شعاع الشمس على قدر ما يحتاج إليه ؛ ولذلك إذا انضاف إلى الشعاع المنفصل من عينه شعاع الكواكب أدركها ، وربما لم يبلغ المبلغ الذى يدرك معه غيرها ، ومتى لم يبلغ الشعاع المنفصل من عينه قدر حاجته إليه تفرق فى الظلمة ، فلذلك لا يرى به المرئيات . وليس انفصال الشعاع من عينه وكيفية ذلك من فعله حتى يختار نفوذه على وجه دون وجه ، لأن ذلك لا يتعلق باختياره ، فهو إذاً من فعل الله تعالى .

فليس لأحد أن يقول : هلا منع من تفريقه فى الهواء واختار نفوذه على وجه ترى به المرئيات ، ولهذا لا يرى الخفاش المرئيات بالنهار ، لأن شعاع الشمس إذا انضاف إلى شعاع عينه / زاد على قدر حاجته ، وإن كان قد قيل إنه يلحق /٣٤ب-٣٥ ا بالنهار بصره ضعف فيضعف عن إدراك المرئيات نهارا ولا يضعف عن إدراكها ليلا . وهذا صحيح ، لكن الموجب لضعف بصره لا يمتنع أن يكون لتأثير شعاع الشمس فيه على ما قدمناه . وما تقدم ذكره من أن الهر يرى بالليل لبلوغ ما ينفصل من شعاع بصره القدر الذى يحتاج إليه فى إدراك المرئيات ، ومفارقته لسائر الحيوان فى ذلك ، يبين ما ذكرناه .

فصل

فى ذكر الشروط التى إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية

الأصل فى هذا الباب أن العين آلة لنا فى إدراك المرئيات لما دللنا عليه من قبل ؛ لأنا قد بينا أن القديم جل وعز يرى لكونه حيا ، ولا يحتاج إلى آلة ، فعلم أن حاجتنا إليها هو لأنها آلة لنا ، ومن حق الآلة أن لا تكون آلة فيما هى آلة فيه دون أن تكون على صفة مخصوصة ، ويختلف حالها بحسب اختلاف ما هى آلة فيه . اعتبر ذلك بآلات الأفعال أنها تختلف بحسب اختلافها ، ولذلك تختلف آلة الكتابة بحسب اختلاف الكتابات . فإذا صح ذلك ، فإنما تكون آلة إذا كانت على أصفات .

والشعاع المنفصل من نقطة الناظر الذى يسمى زاوية الشعاع منفصل منه على خط مستقيم . ويبلغ الشعاع قدرا مخصوصا ، وتحصل قاعدته بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، فمتى كان الحال على ما ذكرناه ٣٥ ا-٣٥ب أدرك ببصره المرئى إذا كان بينه /وبين نقطة الناظر بعد ما ، ويدرك به ما كان على خطه دون ما خرج منه . ولا يعتبر فى الشعاع بأن يكون نفس ما انفصل من عينه هو المتصل بالمرئى . وقد دللنا من قبل على أنه لا بد من انفصال الشعاع من عينه و بلوغه قدرا مخصوصا .

فأما ما له قلنا إنه لا يجب أن يكون جملة الشعاع الذى هو من تمام آلته هو المنفصل من عينه ، لا يختلف بالليل والنهار ، لأنه إنما ينفصل ما ينفصل منه لصفة ترجع إلى العين ، وقد علمنا أنه يرى بالنهار دون الليل فى حال دون حال ، فثبت

أنه لا يجب أن يرى إلا بما ينفصل من عينه فقط ، ويبين ذلك أنه يرى عند ضوء السراج ما لولاه لما رأى . ولا يمتنع أن يكون فى الحيوان ما يستغنى بقدر ما ينفصل من عينه من الشعاع لكثرته عن غيره ، وذلك لا يمنع من حاجة غيره من الحيوان إلى أكثر من القدر المنفصل من عينه يدل على ذلك أن الواحد منا يرى السماء والكواكب اذا رفع طرفه ، وقد علمنا أن الشعاع المنفصل من عينه لا يتصل بها فى تلك الحال ، وإنما جرى الشعاع المتصل بالكواكب مجرى شعاع عينه ، وصار آلة له ، لأنه لا فرق بين اتصال شعاع بالنجوم واتصاله بشعاع متصل فى أنه فى الحالين قد صار بمنزلة خط ممدود من عينه موصول بالنجوم . ويبين ذلك أنه لا فرق بين أن نماس بيدنا ما نحركه ، أو نماس ما ماسه فى صحة توليد الفعل فيه ، فكذلك القول فى الشعاع / ، ولذلك يرى وجهه بالشعاع /٣٥ب-٣٦ ا المنعكس من المرآه ، ومعلوم من حال ذلك الشعاع أنه بتضامنه غير الشعاع المنفصل من عينه ، وإنما قلنا إنه يرى بالشعاع المنفصل إذا انفصل على خط الشعاع لما نجده عند الاختبار من أنا نرى ما يقابل العين ولا نرى ما خرج عن ذلك السمت . فمعلوم أنه إنما يكون آلة إذا كان الحال ما وصفناه . يبين ذلك أنه يرى وجهه فى المرآة لأنه ينعكس إلى وجهه فى السمت الذى ينفصل من عينه إلى المرئى ، ولذلك لا يرى فى المرآة ما لا يقابلها . فالمعتبر فى هذا الباب هو باختصاص الشعاع بهذه الصفة لا يكون المرئى محاذيا لعينه لصحة رؤيته ما وراءه ، وما لا يحاذى عينه بالمرآة .

والرؤية فى الحقيقة واقعة بالعين ، وإن كان يحتاج فى ذلك إلى واسطة تارة ، واستغنائها عنها أخرى . فمتى انفصل الشعاع على خط مستقيم ، وكان اتصاله بالمرئى على هذا الحد ، رأى المرئى ، وإلا لم يره . ولذلك لا يرى ما عن يمينه ويساره وإن كان بين شعاع بصره وبينه اتصال كالاتصال الذى بينه وبين

ما يحاذيه . وقد بينا أنه لا يمتنع فى الآلة أن لا تكون آلة إلا إذا اختصت بصفة ، فليس لأحد أن يستبعد ذلك إذا دل الدليل عليه . وبهذه الطريقة قلنا إنه لا يرى إلا ما بين عينيه وبينه فرجة ما ، لأن عند الاختبار قد علمنا أن ما بين عينيه
لا يجوز أن يراه ، ونفس عينه لا يصح أن تراه ، وإنما يرى / به غيره إذا كان ٣٦ ا-٣٦ب/
بينهما ضرب من البعد ، وإن كان يصح أن يرى نفس العين بالمرآة على ما قدمناه .

وإنما قلنا إن المعتبر فى الشعاع أن يحصل بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، لأن الستر يمنع من الرؤية ، كما يمنع تغميض العين منه . والمكان الذى يصلح أن يكون فيه ساتر يخرج قاعدة الشعاع عن كونه بالصفة التى ذكرنا أنه إذا كان عليها صح أن يرى المرئى ، فيكون فى بابه كالساتر . ولذلك يصح أن يرى كلما حصل للشعاع معه هذا الحكم ، ومتى لم يحصل له ذلك لم يره .

وليس لأحد أن يقول : ألستم ترون المرآة فى حال رؤيتكم للوجه ، وقد علم أن قاعدة الشعاع متصلة بالوجه دون المرآة ؟ وذلك بخلاف ما ذكرتم . وذلك أنه لا يمتنع أن يكون فى المرآة أجزاء مضرسة فيبقى فيها أجزاء من الشعاع ، ولا تنعكس إلى الوجه فيرى المرآة فى حال رؤيته لوجهه ، وإن لم يمتنع أن يكون الشعاع المتصل بالوجه كأنه المنفصل من العين ، فلذلك يرى وجهه فى حال ما يرى المرآة .

فإن قيل : هلا جعلتم الشرط فى كونه رائيا أن يكون الشعاع متصلا بالمرئى أو بمكانه ، وهل أنتم فيما ذكرتموه إلا عادلون عن هذه العبارة إلى ما يفيد فائدتها ، لأن طرق الشعاع إذا حصل بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، فلابد من أن يكون متصلا به إن كان
جوهرا ، أو بمكانه إن كان عرضا ؟ / قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ٣٦ب-٣٧ ا

أبطل ذلك بأن قال : لو كان المعتبر ما ذكرته لوجب متى اتصل الشعاع بمكان الأعراض التى فى المحل أن يراها أجمع ، ولا يكون بأن يرى اللون أولى من أن يرى الطعم لاتصال شعاعها بمحلهما على سواء . وهذا يبعد ؛ لأن الكلام إنما هو فيما قد بينت كونه مرئيا كيف يراه والطعم ليس بمرئى كاللون ، فلذلك لم نره إذا اتصل الشعاع بمحله كرؤيتنا اللون .

والذى يعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله فى ذلك أن الشرط الذى كان معه يرى الرائى بحاسته المرئيات كلها يجب أن لا يختلف . فلو كان إنما لا يرى لاتصال الشعاع به لما رأى العرض ، ولو كان يرى لاتصال الشعاع بمكانه لما رأى الجوهر . وفى علمنا برؤيته للأمرين دلالة على فساد هذا القول . وإنما وجب أن يكون شرط رؤية جميع المرئيات لا يختلف ، لأن من حق الحاسة إذا أدرك بها أن تكون كيفية إدراك ما يدرك بها لا تختلف . يبين ذلك سائر الحواس التى لها شروط ، لأن المعلوم من حالها أن ما يدرك بها يدرك على حد واحد ، فيجب أن يكون الشرط الذى معه يرى الواحد منا المرئيات هو ما ذكرناه من حصول قاعدة الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئى ، ولا ما يجرى مجرى الساتر . يبين
ذلك أيضا أن ما هو من تمام الآلة مثل نفس الآلة . فإذا كانت هى الأصل / ٣٧ ا-٣٧ب
ولا يختلف حالها مع المدركات ، فكذلك ما هو من تمام الآلة يجب أن لا يختلف حاله مع جميع المدركات بها .

والقول فى سائر الحواس كالقول فى العين ، لأنه إنما يدرك بها متى حصل نفس الآلة ، بحيث ليس بينه وبين المدركات ساتر ، ولا ما يجرى مجراه ، وذلك نحو الإدراك لمسا وذوقا وشما : فأما حاسة السمع فإنه لا يعتبر فيها ذلك ، لأنه ليس من تمامها أن يكون بينها وبين محل الصوت اتصال أو ما يجرى مجراه من

اتصال الهواء ، ولذلك يصح أن تسمع من سائر الجهات الصوت على حد واحد . ولذلك كلما قرب الصوت من مكان السمع كان أقرب إلى إدراكه . فقد صح بهذه الجملة أن الواجب فى الشعاع ما ذكرناه ، وإن كان متى حصل بهذه الصفة ، وكان المرئى جسما ، فلا بد من أن يتصل به ،وإلا كان بينه وبينه ساتر ، أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو وجد سواد لا فى محل لوجب أن يراه الواحد منا إذا حصل حكم شعاع عينه على ما ذكرناه وإن لم يكن له محل . وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن السواد إذا كان لا فى محل فهو بمنزلته إذا حدث فى محل فى أنه لا بد من أن يكون المحدث يحدثه بحيث لو كان له محل لاختص بجهة دون أخرى، فمتى كان لو كان له محل لوجب أن يكون فى حكم المقابل ، فكذلك لو وجد لا فى محل ، وإذا صح ذلك وجب أن نراه لهذا الوجه ، وإلا لم يجب ذلك فيه ، وبين أن ذلك / إنما يصح فى الحادث. فأما القديم تعالى فإن هذا المعنى يستحيل فيه ، وإن كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد امتنع من القول بأن ما يوجد لا فى محل يحصل فى جهة دون أخرى ، وأحال ذلك فيه كما يستحيل فى القديم . وقوله فى الفناء يقتضى لا محالة ذلك لأنه ، وإن كان حادثا ، فإنه يحيل وجوده ، بحيث لو وجد جوهر لاختص به وصار جهة له ، وأبطل قول من قال إن الفناء يفنى بعض الجواهر دون بعض على هذه الطريقة . ولا يبعد أن يقال فى السواد ، لو وجد لا فى محل ، أنه لايدركه الواحد منا لأنه فى حكم جزء منفرد ، وفى حكم اللطيف الذى لا يتغير حاله ، وإنما لا يصح أن يراه لو وجد الكثير منه لا فى محل ، وإن كنا نرى الجواهر إذا كثرت ، لأن تألف الجواهر يصح ، وتصير عند تألفها خارجة عما هى عليه إذا كانت

٣٧ب-٣٨ا

مفترقة ، وذلك لا يصح فى السواد لو وجد لافى محل ، وإن كان يصح فى السواد إذا كان فى محل ؛ لأنه فى حكم المتألف بتألف محله .

فقد صح بهذه الجملة أن من حق الشعاع الذى هو من تمام آلة الرائى أن يصير بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، وأن الواجب التمسك بهذا الشرط دون ما عداه .

فصل

فى أن الرائى منا للشىء يجب كونه عالما به إذا ارتفع اللبس

اعلم أن الإدراك لا يتعلق بالشىء إلا على ما هو به ، ولذلك صار طريقا للعلم ، ولولا أن ذلك حاله لم يصح كونه طريقا له ، كما لا يصح لكون /ما ليس بدليل طريقا للعلم كالدليل . ولذلك قلنا إن الخبر الصدق يصح أن يكون طريقا للعلم ، وأن الكذب لا يصح ذلك فيه . ٣٨ ا-٣٨ب/

ولا يمتنع أن يكون الإدراك طريقا للعلم ، وإن كان يلتبس الحال على المدرك فى بعض الأحوال فلا يحصل له العلم ، فليس فى فقد العلم ، والحال هذه ، دلالة على أن الإدراك ليس بطريق له . والذى يبين أنه طريق للعلم أنه إذا أدرك الشىء اعتقده على حد ما أدركه ، وسكنت نفسه إليه ، ويصير فى معتقده على طريقة واحدة ، ويفزع فى تبين الشىء إلى إدراكه بالحواس ، ولا يمكنه أن ينفى هذا الاعتقاد عن نفسه بالشبه ولا بالشكوك ، فثبت أنه طريق للعلم . وقد علم أن الفزع فى الكلام إنما وقع إلى اللسان لأنه آلة فى الكلام ، وكذلك فى سائر الآلات . فيجب أن يكون الفزع إلى الإدراك بالحواس للتبين بمنزلته فى أنه إنما يفزع إليها لأنه طريق للعلم . فإذا صح ذلك ، وجب القضاء فى كل شىء لا نعلمه مع زوال آلته أنه غير مدرك لنا . ويجب أن يعلم الإنسان من حاله أنه مدرك للشىء إذا أدركه ، فلا يصح أن يقال فيما لم يحصل بهذه الصفة إنه مرئى ، بل يجب أن نستدل بانتفاء العلم بكوننا رائين وبالمرئى على أنا لم نره .

فإن قيل : كيف يصح لكم ما ذكرتم فى أن الإدراك لا يقع إلا على صحة ،

وأنتم تجدون الصفراوى يذوق العسل فيجده مرا ويعتقد ذلك فيه ، وغيره يجده حلوا ، وذلك يوجب كونه حلوا مرا على قضيتكم ، أو القضاء بإبطال / ما ذكرتم من كون الإدراك طريقا للعلم ، وقد يدرك المدرك العنبة التى لها قدر من العظم أكثر مما هى عليه إذا كانت فى شراب فى كأس ، ويدرك الواحد منا القمر الواحد قمرين إذا غمز إحدى عينيه ، وقد ينظر فى الماء فيرى فيه قمرا وفى السماء آخر إذا كان القمر طالعاً وإن لم يكن هناك إلا قمر واحد ، ويرى وجهه فى المرآة فى غير المكان الذى هو فيه ، ويرى نفسه منكسا إذا اطلع فى الماء ، ويرى السراب ماء ، وإن لم يكن فى الحقيقة كذلك ، ويرى المردى[1] إذا غاص فى الماء واعتمد عليه الملاح مكسرا ، ويرى الجسم من بعيد دون لونه ، وقد يدرك الجسم واللون ولا يفصل بينه وبين غيره ، ويرى الراكب فى السفينة ما قرب من الشط منه كالمتحرك فى خلاف جهته ، وما بعد يراه كالمتحرك فى جهة سير السفينة إذا رأى ما قرب من الشط ، ولو لم ير ذلك لرأى ما بعد منه ساكنا ، ويرى الكواكب كالمتحرك فى الجهة التى يتحرك فيها إذا شاهد الغيم ، وإن كان لا يراه كذلك إذا لم يكن هناك غيم ، ويرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائراً فى غير جهته ، ويرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم مما يرى عند ارتفاعها ، ويرى السراج عظيما إذا بعد وإن رآه عند القرب صغيراً ، ويرى الجسم الصغير فى الضباب عظيما ، ويرى الجسم العظيم إذا بعد صغيراً ، ويرى الصغير /إذا قربه إلى عينه عظيما مثل أن يقرب حلقة الخاتم إلى عينه فيراه كالسوار ، ويرى وجهه طويلا أو عريضاً وكبيراً أو صغيراً بحسب الجسم الصقيل الذى ينظر فيه ؛ ويرى النقطة كالطوق نحو جمرة جعلت

/٣٨ب-٣٩ ا

/٣٩ ا-٣٩ب

(١) المردى : خشبة يدفع الملاح بها السفينة .

فى قطر دوامة وأديرت دوراً سريعاً ، ولا يرى الكواكب نهاراً مع طلوع الشمس ويراها إذا كان فى بئر عميقة ، ولا يدرك الهباء[1] إذا كان فى البيت وإن أدركه إذا قوى الشمس .

قيل له : إن المدرك للشىء يفصل بين حاله وقد علمه لسكون نفسه إلى ما اعتقده ، وبين حاله إذا التبس عليه . ولسنا نعول فى كونه عالماً بالمدرك على كونه مدركا له فقط ، لأنه كما يدرك ما يعلم فقد يدرك ما لا يعلم لعوارض . لكنا نعول على ما يجده المدرك من سكون نفسه إلى ما أدركه ، كما نعول فى الفصل بين الاعتقاد الحاصل عقيب النظر والدلالة ، والحاصل عقيب النظر فى الشبهة بالوجه الذى ذكرناه . ولا يجب إذا رأى الشىء ولم يعلمه إخراج الرؤية من أن تكون طريقاً للعلم ، لأنه إنما لا يعلم ما يراه فى بعض الأحوال لعارض معقول ، فإذا ارتفع ذلك وجب أن يكون عالماً ، كما أن القادر قد يتعذر الفعل عليه لعارض ، ولا يخرجه ذلك من أن يصح الفعل منه لكونه قادراً إذا ارتفعت العوارض المعقولة .

وإذا اختبر الإنسان حال نفسه فيما يراه ، علم الفصل بين ما يعلمه من المرئيات ٣٩ب-٤٠ ا / وينويه ، وبين ما يلتبس الحال عليه . ألا ترى أن الواحد/ منا متى كسر جفن إحدى عينيه ، فنفذ شعاعه فى غير جهة شعاع العين الأخرى ، رأى القمر قمرين ، ويعلم فى تلك الحال ثبوت قمر واحد ، وتسكن نفسه إليه ، ولا تسكن نفسه إلى الثانى ، والرؤية إذا حصلت مع ارتفاع الموانع وجب العلم به !

وما سأل عنه السائل فإنما لم يعلمه الرائى لعارض معقول نحن نذكره ونشير إلى الوجه فيه :

---

(١) الهباء : الشىء المنبث الذى نراه فى البيت من ضوء الشمس ، والهباء أيضاً دقاق التراب .

أما ما ذكره من أمر وجدان الصفراوى العسل مراً ، فذلك لأنه يدرك ما يجاوره من المرة ولا يميزه من العسل ، فيظنه مراً ، وذلك لا يخرجه من أن يعلم الفصل بين الطعوم ، ولذلك يفصل بين الطعوم متى لم تكن به آفة على طريقة واحدة . ومن فى فيه مرة لا يفصل بين المختلف فيه لمعنى يرجع إليه . ولذلك تسكن نفس الواحد منا إلى ما يجده من الطعوم ، ويعلم أن العسل حلو فى الحقيقة ، وإن صح أن يجده كالمر للعارض الذى وصفناه .

وأما إدراكه العنبة فى الشراب أكبر مما هى عليه فلأنه أدركها مع غيرها على وجه طرآن الجملة جملة واحدة ، لأن أجزاء من الشراب الذى فى الكأس تجاورها ، ولا يقوى بصره على تمييزها من العنبة ، فيتخيل إليه أنها كبيرة ، كما يتخيل إلى الرائى للماء الذى فيه الزعفران أن جميعه ملون بلون الزعفران من حيث لا يقوى بصره على/ تمييز ذلك . /٤٠ ا-٤٠ب

وإنما يدرك الواحد منا القمر الواحد قمرين إذا غمز إحدى عينيه ، لأن عند غمزه لها ينفذ شعاع الناظر فى غير جهة شعاع العين الأخرى ، فيظن ، لمعنى يرجع إلى شعاعه ، أن هناك قمرين ، ولذلك يتخيل إليه أن القمر الثانى كالمتحرك بحسب تحريكه لجفن العين عند الغمز . ولذلك لو ستر ما يقابل هذه العين من الشعاع لرأى القمر الواحد فى الحقيقة من حيث سيرها الشعاع الذى قد انفصل والذى قد اتصل بالغمز من شعاع العين الأخرى ، وخرج من أن يكون نافذاً على استقامة ، ولذلك تختلف مواقع القمر الثانى بحسب غمزه لجفن العين ، فهو فى الحقيقة لم يدرك إلا ذلك القمر ، لكن لأمر يرجع إلى الشعاع النافذ يخيل إليه أن الذى رآه بإحدى العينين غير الذى رآه بالأخرى . ولا يبعد أن يقال إن العين بهذه الغمزة تضعف فيتخيل إلى الرائى بها القريب بعيداً ، فيتخيل إليه أنه رأى قمرين

أحدهما قريب وهو الذى يراه بالعين السليمة ، والآخر بعيد وهو الذى يراه بالعين الأخرى .

وإن كان المدرك قمراً واحداً ، وإنما يرى فى الماء قمراً ، وفى السماء آخر إذا كان القمر طالعاً ، لأن من حق الماء أن يعكس الشعاع إلى القمر لصقالته فيراه ، وينعكس الشعاع إلى ما قابله فيتخيل إليه أنه رأى قمرين ، وإن لم ير إلا واحدا ، فللعارض الذى ذكرناه فى الشعاع / مايخيل إليه ذلك ، وإلا فالمدرك هو قمر واحد . [٤٠ب-٤١ ا /]

وإنما يرى وجهه فى المرآة فى غير المكان الذى هو فيه لأن الشعاع ينعكس من المرآة إلى ما قابلها فيراه ، وتصير المرآة كأنها عينه ، وما قابلها كأنه مقابل لعينه ، فلذلك يتخيل إليه من حاله ما ذكرناه .

وإنما يرى نفسه منكساً إذا اطلع فى الماء ، لأن الشعاع ينعكس عن الماء إلى ما علا منه فيراه أولا ، ثم يرى ما سفل منه بعد ذلك حيث انفصال الشعاع إليه، فيتخيل إليه أنه منكس .

وإنما يرى السراب فيظنه ماء ، لأن الشعاع إذا وقع على تلك المواضع التى فيها لمعان اضطرب وتردد لاستوائها ، ولون الشعاع من لون الماء ، فيتخيل إليه عند ذلك أنه ماء .

وإنما يرى المردى إذا غاص فى الماء ، واعتمد الملاح عليه ، كأنه منكسر لأن الماء إذا اضطرب ووقع الشعاع على بعضه بعد وقوعه على بعض ، واختلفت مواقعه تخيل إلى الرائى من حاله تباعد بعضه من بعض ، فيتخيل لذلك إليه أنه منكسر .

وأما رؤية الجسم من بعيد دون لونه ، فالذى أجاب به شيخنا أبو هاشم

رحمه الله أنه لايجوز أن يرى محل اللون دون لونه . لأن اللون يتعلق بمحله ، فما صحح رؤيته يصحح رؤية محله ، وما منع من أحدهما يمنع من الآخر . ويقول رحمه الله إن لون الجسم لا نراه لما يجاور محله من الغبار وما جرى مجراه ، فيصير ذلك كالساتر له ، ولا يرى عند ذلك الجسم فى الحقيقة لأنه يصير مستورا ، وإنما يعرفه / كما يعرف الجسم المغطى ، وهذا هو الصحيح ، وإن كان شيخنا [٤١/ ا-٤١ب] أبو على رحمه الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن نرى الجسم ولا نرى لونه ، وإليه كان يذهب شيخنا أبو على بن خلاد رحمه الله .

وإذا لم يصح أن يدرك الجسم دون لونه ، فقد سقط ماظنوه ، وإنما يلتبس عليه الجسم الذى يراه من بعيد لما ذكرناه من أنه يصير كالمستور بالغبار ، ومايرتفع على ظهر الأرض من البخار ، فلا يميز الأبيض من الأسود . ولهذه العلة نرى قرص الشمس عند طلوعها بخلاف مانراها إذا ارتفعت لأنه تجاورها أجزاء من البخار لقربها من مواضع البخار ، ولذلك يقل ضوءها ، فإذا بعدت بالارتفاع عن حدَبة الأرض لم يتصل بها ، ولا حصل فى سمتها ماذكرناه من البخار ، فيرى ضوءها أزيد مما كان عليه فى حال طلوعها وغروبها . وكذلك القول فى الجسم الذى يرفعه الآل فى الأوقات المخصوصة التى يرفعه فيها أن يجاوره أجزاء البخار والغبار ، فيرى عظيما ، لأن البصر لا يفصل بين أجزائه وبين ماجاوره إذا كان على حد من البعد . وكذلك القول فى الجسم الذى يرى فى الضباب عظيما . وكذلك القول فى المصباح أن يجاوره أجزاء من الضباب ، فلبعده ولضعف البصر عن تمييز ماجاوره منه يتخيل إليه أنه عظيم . ولذلك قلنا إن اللون يلتبس بمحله كالتباس خضاب اللحية باللحية ، لأنه يظن الرائى لضعف بصره / عن التمييز أن أجزاء الخضاب هى [/٤١ب-٤٢ ا] أجزاء اللحية ، مع أن حيز أحدهما ليس بحيز الآخر ، فإن يلتبس عليه اللون بمحله أولى .

وأما راكب السفينة فإنما يخيل إليه أن الشط يتحرك فى خلاف جهته ؛ لأن الشعاع الذى هو من تمام آلته ينعكس على بعضه بعد انعكاسه عن غيره من أبعاضه، فيتخيل إليه بحركة فى خلاف جهة سير السفينة . وإنما يخيل إليه أن مابعد عن الشط يتحرك فى جهة سير السفينة لوقوع الشعاع عليه بعد وقوعه على ماقرب من الشط ، وانعكاسه عنه بعد انعكاسه عماقرب من الشط ، فيتخيل إليه أنه سائر معه ؛ وأنه يتحرك فى خلاف الجهة التى يتحرك إليها ماقرب من الشط . وإنما لم يتخيل إليه أن ما بعد من الشط يتحرك فى خلاف جهة حركة السفينة إذا لم ير ماقرب من الشط لأنه لايقع عليه الشعاع بعد وقوعه على مايظنه متحركا فى خلاف جهة سير السفينة ، ولاينعكس بعد انعكاسه عنه ، ولذلك يتخيل إليه أن الكواكب سائرة فى جهة سيره إذا كان هناك غيم يراه ، لأن الشعاع يقع على الكواكب بعد وقوعه على الغيم ، وينعكس على الوجه الذى ذكرناه ، ويتخيل إليه أن الكواكب سائرة فى جهته . وإذا لم يكن هناك غيم لم يتخيل ذلك ، وإنما يتخيل إليه القمر كأنه سائر إلى الغيم ، لأن الغيم عظيم لايدرك أقطاره ، فيتبين له إخلاؤه لمكان كان شاغلا له ، فلا يتبين حركته فى الجهة/التى يتحرك فيها ، ٤٢ا–٤٢ب ويدرك أقطار القمر ، فيتبين سيره وكسفه ، فيتخيل إليه لأجل ذلك أنه المتحرك نحو الغيم .

وقد بينا ماله يرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم ممايراه عند ارتفاعها ، وماله يرى السراج عظيما إذا بعد والجسم الصغير فى الضباب عظيما .

فأما ماله يرى العظيم صغيرا إذا بعد فالعلة فيه صغر زاوية الشعاع ، لأنه إذا بعد المرئى اعتمد الرائى زاوية الشعاع فضل اعتماد فتنقبض ويدق لذلك ، كما إذا أراد الإنسان أن يثب اعتمد واجتمع فضل اجتماع بحسب الموضع الذى يثب فيه

وإذا دق زاوية الشعاع أدرك المرئى عند ذلك لطيفا وإن كان عظيما . وإذا قرب المرئى من عينه لم يعتمد زاوية الشعاع هذا الاعتماد ، ولم يحتج إلى ذلك ، فيبسط زاوية الشعاع ويدرك بسببها الصغير عظيما ، ولذلك يرى حلقة الخاتم إذا قربت من عينه واسعة . ولذلك لو بعد المرئى بعدا مفرطا ، ولم يكن له من العظم مالا يؤثر إفراط بعده فى رؤيته لم يره ؛ لأنه يحتاج فى رؤيته إلى أن يعتمد زاوية الشعاع اعتمادا مفرطا ، وذلك يوجب تلاشى مايحتاج إليه فى إدراكه فلا يراه عند ذلك كما لايرى الشىء فى الليلة الظلماء لتفرق شعاعه وخروجه عن الحد الذى يكون معه من تمام الآلة . ولذلك قلنا إن الكواكب لو بعدت أكثر مما/هى عليه من ٤٢ب–٤٣ا البعد لم يمتنع أن تصير فى الحد الذى لانراه إذا كانت آلة رؤيتنا على ماهى عليه فى الصغر . ولذلك قيل إن للعين الكبيرة فى هذا الباب ماليس للعين الصغيرة ، وإن لم يراع نفس العين وإنما يراعى سعة الناظر وصفته .

وإنما يرى وجهه طويلا وعريضا فى طول السيف وعرضه ، وكبيرا وصغيرا بحسب المرآة ، لأن الشعاع ينعكس عن هذه الأجسام إلى وجهه فيحسب ما ينعكس عنه يتخيل اليه وجهه ، فلذلك يرى وجهه على الحد الذى قدمناه من التفاوت .

وإنما يرى النقطة التى على قطر الدوامة كالطوق إذا أديرت دورا سريعا لأن حركتها تشتد فى هذه الحال ، فيصير الشعاع كالمتحرك مع حركتها . فلسرعة ذلك يتخيل إليه أن النقطة كالطوق . وكذلك القول فيما يديره الإنسان من الخشبة التى على رأسها نقطة حمراء .

وإنما لا يرى الكواكب نهارا فى حال طلوع الشمس لأن شعاع الشمس يؤثر فى شعاع البصر ويفرقه ويخرجه من أن ينفصل من العين على الوجه الذى تكون عينه آلة فى إدراك المرئيات الجارية مجرى الكواكب . ولذلك

إذا حدق فى الشمس يؤثر ذلك فى بصره ، ويختلف تأثيره فى العين بحسب قوتها ٤٣ ا-٤٣ب/ وضعفها وكثرة شعاعها وقلته . ولصحة ما قلناه نرى الكواكب/اذا انكسفت الشمس نهارا ، ويراها من هو فى قعر الآبار العميقة من حيث كان ضوء الشمس لا يصل إلى ذلك الموضع فيؤثر فى شعاع بصره على الوجه الذى يكون آلة ، فينفصل شعاع العين ، ويتصل بضوء الشمس ، فيرى الكواكب .

وإنما لا يدرك الهباء إذا كان فى البيت ، ويدركه إذا قوى بالشمس ؛ لأنه للطافته لا يقوى شعاع البصر فقط عليه ، فإذا اتصل به شعاع الشمس أصابه فوضح الهباء ، فيراه لأجل ذلك .

فقد ثبت بهذه الجملة أن جميع ما سألوا عنه ليس فيه أنه أدرك الشىء على خلاف ما هو به ، وإنما يدرك الشىء مع غيره ، أويراه دون غيره أو يراه فى حال دون حال ، أويتخيل إليه بغيره ، لأمر يرجع إلى الشعاع لا إلى المدرك. وما يتعلقون به من أن النائم قد يتصور له الشىء كما يتصور للمتنبه ، ويكون ذلك منه ظنا ، وإن كان يعتقد أنه يدرك ذلك ويتصرف فيه بحسب اعتقاده ، وتوصلهم بذلك إلى أن الإدراك قد يخطئ ، فبعيد . وذلك لأن نفس النائم لا تسكن إلى ما يعتقده ، ولا ما يفعله فى حال نومه يطابق اعتقاده ، فحاله مفارق لحال المتنبه ، وليس فى النائم من العقل ما يفصل به بين ما يراه فى الحقيقة وبين ما يتخيل إليه ، فلذلك يتفارق حال الجميع ٤٣ب-٤٤ا/ عنده ، وليس هذه حال المتنبه العاقل ، لأنه يفصل عند رجوعه إلى نفسه / بين ما يراه وتسكن نفسه إليه وبين غيره . وربما تصور الشىء للمتنبه ويسهو فيظن أن ما تصوره حاصل بين يديه لذهابه عن تمييز ما تسكن نفسه إليه مما لا تسكن النفس إليه . فإذا صح ذلك على المتنبه ، والحال ما قلناه ، فبأن يصح ذلك على النائم أولى .

وقد استقصى الكلام فى هذا الباب شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى بعض (الإبهام) وغيره ، وذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله فى مواضع ، وقد ذكرنا جملا مما ذكراه تنبه على طريقة القول فيه .

وإنما أوردنا هذا الكلام لئلا يلتزم ملتزم القول بأنا نرى الله جل وعز الآن . وإن لم نعلمه ، لأن بناء كثير من أدلتنا على هذا الفصل . وقد بين فى الكلام على السوفسطائية أنه لو لم يوثق بما نعلمه من المدركات لم يصح أن يوثق بشىء من العلوم . وبين أن جميع ما يقال فى المدركات مما يتوصل به إلى جواز الخطأ فيها يمكن مثله فى سائر العلوم الضرورية . وبين أن العلم بالمدركات أجلى من العلم بما عداها ، فلو لم يثبت ويصح كان بأن لا يثبت ما عداه أولى . وبين أن السوفسطائية تعلم من المدركات مثل ما نعلم ، وإنما تخالف فى هل العلم علم ، أو هو بمنزلة الظن ، ويلتبس عليها حال العالم بحال الظان ، وهذا مما طريقه الاستدلال . وبين أن جميع ما يتعلقون / به لا يخرجهم من أن يكونوا عالمين ٤٤ ا-٤٤ب/ وفاصلين بين حالهم مع المدركات وبين الظن والحسبان ، فلا وجه للإكثار فى ذلك .

فصل

فى حقيقة وصف الرائى والمدرك بأنه راء ومدرك، وحقيقة وصفنا للمرئى بأنه يرى

اعلم أن المرئى إنما يوصف بذلك لأن رائيا رآه، كما أن المعلوم يوصف بذلك لأن عالما علمه، والمشتوم والمذكور والمخبر عنه يوصف بذلك لأن الشاتم والذاكر والمخبر عنه شتمه وذكره وأخبر عنه، وهذه الصفات تجرى على نمط واحد. وإنما نصف الشىء بأنه يرى ونعنى به أنه على الصفة التى لكونه عليها يصح أن يرى على سبيل المجاز. لأن الأصل فيه ما ذكرناه. ولذلك يصح أن يوصف الشىء الواحد فى الحقيقة بأنه مرئى لزيد غير مرئى لعمرو، وإذا رآه زيد ولم يره عمرو، كما يصح أن يوصف بأنه معلوم لزيد مجهول لعمرو، مذموم لزيد ممدوح لعمرو.

وإنما يصح أن تختلف هذه الصفات على هذا الحد على الموصوف الواحد إذا كان المستفاد بها أمراً يرجع إلى غيره لا إليه. فأما ما يرجع إلى الموصوف، فوصفه بالصفة وضدها لا يصح، ولذلك لا يصح أن تصف الإنسان بأنه عالم ٤٤ب–٤٥ا / جاهل بالشىء الواحد على وجه واحد فى وقت واحد، ويصح وصف الشىء / الواحد بأنه معلوم مجهول لا يتبين فى وقت واحد. ولذلك يصح أن يشترك الاثنان فى أن الموصوف على صفة من الصفات، ويعتقد فيه أحدهما أنه يرى لكونه على تلك الصفة، والآخر أنه لا يرى لكونه على تلك الصفة، فلولا أن وصفه بأنه يرى يرجع إلى غيره لم يصح ذلك فيه. ولذلك قال شيخنا

أبو على رحمه الله فى الحركات إنها مرئية، وإن لم يثبتها إلا على الصفات التى تثبتها نحن عليها وتمنع من كونها مرئية. وهذا كالاختلاف فى أن المعدوم يصح أن يعلم أم لا، لأن المختلفين فى ذلك يتفقون فى صفته وإن منع أحدهم من كونه معلوما دون غيره. فقد صح أن وصفنا للمرئى بأنه مرئى لا يفيد إلا ما قلناه.

فأما الرائى فإنما يوصف لحصول الحال المخصوصة التى يقتضيها كونه حيا. والفصل بين كونه مدركا لسائر المدركات، يعرفه العاقل من نفسه كما يعرف الفصل بين كونه مدركا وبين كونه عالما، وما حل هذا المحل. فالتنبيه عليه يغنى عن تحديده بعبارات لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالعبارات.

والكلام فى أن وصف المدرك بأنه مدرك، والرائى بأنه راء، لا يفيد وجود معان / كالكلام فى أن وصفه بأنه عالم لا يفيد العلم، وقد بينا القول فيه من قبل، / ٤٥ا ـ ٤٥ب ودللنا على أن المدرك لا يكون مدركا بإدراك، وبينا أن وصف المدرك منا بأنه شام ذائق لا يفيد الإدراك، وإنما يفيد الطريق الذى يتوصل به إلى إدراك الأراييح والطعوم، وبينا أن من امتنع ذلك عليه لا يجب أن لا يوصف بأنه راء ومدرك، وبينا أن الشم والذوق كالنظر الذى يحصل عنده الرؤية وإن لم يكن منها بسبيل. وكذلك القول فى اللمس والبطش فى أنه طريق لإدراك الحرارة والبرودة والجسم فيمن يحتاج فى الإدراك إلى آلة. فلذلك حكمنا بأنه تعالى يدرك هذه المدركات كلها مع استحالة هذه الطرق عليه لمفارقته لنا فبما له احتجنا إلى هذه الطرق والآلات فى الإدراك.

فصل

فى أن الرائى إنما يرى ما يراه لكونه على صفة، وما يتصل بذلك

اعلم أن الرائى لا يرى الشىء إلا لاختصاصه بصفة من الصفات متى كان عليها رآه، وإذا لم يكن عليها لم يره. ولذلك لا يرى المعدوم فى حال عدمه ويرى الموجود. ولذلك لا يرى إلا بعض الأجناس دون بعض، ولا يدرك بسائر الحواس إلا أشياء مخصوصة دون غيرها. ولذلك قلنا أن الإدراك فى الاختصاص يخالف / ٤٥ب–٤٦ا العلم الذى من حقه أن يتعلق بسائر الأشياء على سائر الوجوه التى يحصل عليها، وأجريناه مجرى القدرة والآلة فى أنه يختص بأن يتعلق ببعض الأشياء دون بعض كتعلقهما. يبين ذلك أن من حق المدرك للشىء أن يعلمه على الوجه الذى أدركه، وعلى ما يتعلق بذلك الوجه، فلو لم يتعلق بالشىء، على وجه مخصوص لم يجب أن يحصل له العلم بالمدرك على وجه مخصوص، ولا كان بأن يعلمه على وجه أولى من أن يعلمه على وجه آخر، ولا كان الإدراك يختص بأن يصير طريقا للعلم بالمدركات على وجه دون وجه، وكان لا يختص كل واحد من هذه الحواس بإدراك شىء دون شىء، فصح بجميع ذلك ما بيناه.

ولا يصح أن يقال إن الرائى يرى الشىء من حيث كان ذاتا، لأنه كان يجب أن يرى جميع الذوات، وكان يجب أن لا يحصل له إلا العلم بأن المدرك ذات، وكان لا فصل بالإدراك بين الشىء وغيره، ولا يشتبه عليه المدرك بنظيره.

فصل

فى بيان الصفة التى يكون المرئى عليها يرى

اعلم أن الجواهر والألوان مرئيان، وقد دللنا على ذلك عند الكلام فى تماثل الجواهر، وبينا أن طريق إثبات الشىء مدركا قد حصل فيهما جميعا، فلو لم نقل بصحة إدراكهما لأدى إلى أن / ٤٦ا–٤٦ب لا نعلم شيئا من المدركات البتة. وبينا أن الرائى يفصل بين الصغير والكبير والطويل والقصير على طريقة واحدة، ويفصل بين الألوان المختلفة على طريقة واحدة عند ارتفاع الموانع، فيجب القضاء بإدراكهما.

فإذا صح أنا نراهما، فلنا أن ننظر الوجه الذى لكونهما عليه تصح رؤيتهما، وقد علمنا أنا نفصل بالرؤية بين الألوان المختلفة وبين أحوال الأجسام فى العظم والصغر، فيجب أن تكون الرؤية متعلقة بهما على ما يختصان به فى جنسهما. فلو كنا ندركهما لوجودهما لم نفصل بين المختلف من الألوان، ولا صح التوصل بالإدراك إلى تماثل المتماثل، واختلاف المختلف منها، وفى ذلك دلالة على أنا ندركها لما هى عليه فى نفسها. ولذلك يحصل لنا عند الإدراك العلم بما عليه الجوهر من التحيز، والألوان من الهيئة المخصوصة، ويكون العلم بذلك أجلى من العلم بسائر أحواله.

وإنما نعلم وجود الجوهر والألوان عند العلم بما هما عليه من الصفة التى يتناولها الإدراك، لأن الإدراك يتعلق بهما لوجودهما، لأنه لو تعلق بهما لاختصاصهما بالوجود لوجب أن نرى كل ما شاركهما فى الوجود. ألا ترى أنا لما رأينا الجوهر من حيث كان جوهرا، والسواد من حيث كان سوادا، رأينا كل ما شاركهما فى هذه الصفة؟ لأن من حق الإدراك أن يشيع فى كل ما يختص بالصفة التى يتناولها الإدراك،

فكان يجب لو رأينا الجوهر من حيث كان موجودا أن نرى كل موجود . فكان
٤٦ب-٤٧ ا / يجب أن ندرك الأشياء/ كلها بالحاسة الواحدة لاشتراكها أجمع فى الوجود .

وقد بينا من قبل أن القول بأنها تدرك ، من حيث كانت موجودة فقط ، لايصح ، لأن ما أوجب إدراكها من حيث كانت موجودة يوجب إدراكها من حيث كانت متحيزة ؛ لأنه ليس للوجود فى هذا الباب من الاختصاص ماليس للتحيز ، وللتحيز من الاختصاص ماليس للوجود . وبينا أن القول بأنها تدرك من حيث كانت متحيزة يسلم ويصح والقول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة لايصح .

فإن قيل : إذا كنتم تدركون الجوهر لما يختص به فى نفسه فيجب أن لايصح منكم أن تروا ماخالفه ، لأن كل حكم يجب للشىء لما هو عليه فى ذاته فيجب أن يختص به ذلك الجنس دون ما خالفه ، كقولكم فى كون الجوهر متحيزا ، واختصاص السواد عند وجوده بما هو عليه من الهيئة ، وهذا يوجب أن تستحيل منكم رؤية الأشياء المختلفة ، وفساد ذلك يقتضى لفساد ماذكرتم .
قيل له : إن مايختص به الجوهر لما هو عليه فى نفسه لايصح أن يشركه فيه مايخالفه ، وكذلك القول فى سائر الأجناس ، وليس شمول الإدراك لها من هذا بسبيل ، لأن ذلك حكم يرجع إلى كون المدرك مدركا لها لا إليها ، وإن كان لايدركها إلا لمايختص به ، فصار إدراك الأشياء بمنزلة حلول الأشياء فى الجوهر فى أنه وإن صح لمايختص به ، فلايمتنع حلول المختلف والمتماثل منه ، وجرى مجرى مضادة الشىء لضده أن لايمتنع اشتراك الأشياء المختلفة فيه ، وإن صح ذلك فيه لماهو عليه فى ذاته ، فقد صح أن الأحكام قد ترجع إلى ماعليه الشىء فى نفسه ، ويصح أن تشترك فيها الأجناس المختلفة ، فلا يمتنع مثله فى
٤٧ ا-٤٧ب / الإدراك والرؤية /.

وقد ذهب بعض من لاعلم له بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصح أن نراه ، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئى فقط . وزعم أن سائر مالا نراه من الموجودات الآن إنما لانراه لأن الله تعالى لم يخلق فى عيننا رؤيته ، أو خلق فى عيننا آفة مانعة من رؤيته ، ولو تغير حالها لصح أن نرى جميعه وهو موصوف بالقدرة على أن يرينا جميعه . وزعم أن المرئى لورئى لمعنى فيه لاستحال رؤية الأعراض ، ولورئى لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع الرؤية عليها ، ولوجب أن تقضى على الجنس الواحد أنه لايصح أن يرى سواه ، فثبت أنه إنمايرى لوجوده ، ولأنه نفس وعين ، فتجب صحة الرؤية فى كل موجود

ومما يصح التعلق به فى نصرة قوله إن الجوهر واللون يستحيل أن نراهما إذا عدما ويصح أن نراهما عند الوجود ، وإن كانا فى حال عدمهما على مايختصان به لنفسهما . فثبت أن الذى صحح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه فى النفس ، فيجب صحة رؤية كل موجود .

واعلم أن الذى قدمنا ذكره من أن مايصح أن يراه الرائى يجب أن يراه يبطل هذا القول ، وماقدمناه من أن الرائى لايصح كونه رائيا لمعنى يبطله أيضا ، وماقدمناه الآن من أن الرائى يرى الجوهر واللون لمايختصان به لا لوجودهما يبطله أيضا .

وبعد : فإنا إذا علمنا أنا نرى السواد فى المحل دون الطعم ، ولامانع يمنع من رؤية الطعم ، لكون محلهما واحدا ، أو لوجودهما على أمر واحد ، فيجب أن
٤٧ب-٤٨ ا / نقضى/ بأنا إنما لانرى الطعم لأنه فى ذاته لايصح أن يرى ، لأنه لايمكن أن يقال لانراه لمانع ، لعلمنا بارتفاع كل مانع معقول . يبين ذلك أنا إذا علمنا صحة فعل منا مع التخلية ، وتعذر غيره علينا مع التخلية ، علمنا أنه ليس بمقدورنا فى

الحقيقة . ولو لم تحصل هذه الأمارة موجبة للتفرقة بين ما تقدر عليه وبين غيره ، لأدى إلى أن يلتبس علينا ما تقدر عليه بغيره ، وفى هذا من الجهالات ما لا خفاء به ، فيجب مثله فى المرئيات .

وبعد : فلو كان الذى لأجله نرى الجواهر واللون دون غيرهما ما ذكره من أنه قد أجرى العادة بأن يفعل فينا رؤيتهما دون رؤية غيرهما ، لم نأمن أن يكون قد أجرى عادة غيرنا الآن ، أوفى بعض الأزمنة ، بالضد من ذلك ، فيروا الطعوم والأراييح والاعتقادات والضمائر ، ولا يروا الجواهر واللون . ولا فرق بين من أجاز ذلك مع أن الأمر جاز فيه على طريقة واحدة ، وبين من أجاز بالعادة أن يرى غيرنا لا بحاسة ، وأن يدرك جميع المدركات بمحل الحياة فقط ، بل يجب تجويز كونه حيا وإن لم يألم بتقطيع أوصاله ، وأن لا تبطل حياته بنقص بنيته ؛ وما أدى إلى ذلك ، وإلى غيره من الجهالات ، وجب القضاء بفساده .

على أنه لا فصل بين من علق صحة الرؤية بالوجود وبين من علق سائر الأحكام به وإن استحال حصوله إلا فى جنس دون جنس ، فيقول فى جميع الأعراض إنها تضاد السواد كمضادة البياض للحمرة ، ويصح ذلك فيها وإن كانت / الآن لا تضاده ؛ ويقول فى جميع الأعراض إنها يصح أن توجب كون العالم عالما وإن اختص العلم بذلك الآن ؛ ويقول فى جميع الأعراض إنها تصح أن تتحرك وإن اختص الجوهر بذلك الآن ؛ ويقول فى جميع الجواهر إنها يصح أن تدرك وتعلم وإن كانت مواتا أو جمادا ، وإن اختص بذلك الحى الآن ؛ ويقول فى غير القادر إن الفعل يصح منه وإن اختص القادر بذلك الآن ؛ ويقول فى المكتسب منا إن الإحداث يصح منه على خلاف قولهم وإن اختص الآن بالاكتساب فقط ؛ ويقول بصحة قدرة الواحد منا على الجسم وإن كان الآن لا يوصف بالقدرة عليه . ٤٨ ا–٤٨ ب

وكل قول يؤدى إلى هذه الجهالات وما شاكلها يجب القضاء بفساده . على أنه يجب أن تقول إن الموجود إنما يوصف بأنه يصح أن يرى لأنه يصح أن يعلم ، فتصح رؤية المعدوم كما تجوز رؤية الموجود ، ولا طريق يخرج به المعدوم من أن يصح أن يرى إلا وهو قائم فى الموجودات التى لا نراها ، لأنه لا اعتبار بقوله إن المعدوم ليس بشىء ولا عين ولا نفس ، لأن ذلك عبارات لا يؤيد إطلاقها والامتناع منها فى أن المعدوم كالموجود فى أنه يصح أن يعلم على ما هو به ، لا سيما ومن قوله إن الإدراك لما تعلق بالشىء على ما هو به ، جاز تعلقه بكل موجود ، فيجب صحة تعلقه بالمعدوم أيضا .

وأما تعلقه بأنه لما كان عند الوجود يصح أن يرى الجوهر واللون فيجب أن يكون هو المصحح ، وأن يستمر ذلك فى كل موجود ، فإنه ينتقض بما قدمناه ، لأنه يؤدى إلى القول بأن / كل حكم تجدد للموجود فى حال وجوده أن يستمر فى كل موجود حتى يقال فى كل موجود إنه يصح أن يوجب كون العالم عالما كالعلم ، وأن يصح أن يبقى السواد كالبياض ، ويصح الفعل به كالقدرة ، ويصح أن يتحرك كالجسم ، وهذا تجاهل . على أن من قولنا إن الجوهر واللون عند تجدد وجودهما تجدد لهما حال يختصان به ، والرؤية تتناولها لاختصاصهما بتلك الحال ، فيجب فى كل ما حصل تلك الحال له أن تصح رؤيته . ٤٨ب–٤٩ ا

وبعد : فإذا علم أن غير الجوهر قد شارك الجوهر فى الوجود ، ولا نراه على طريقة واحدة على وجه من الوجوه وإن تعلقت به الأحوال والصفات ، وقد علمنا أن ما شارك الجوهر فى التحيز يصح أن نراه على بعض الوجوه ، فيجب أن يكون المقتضى لصحة رؤيته ما يختص به فى نفسه دون الوجود. وقد بينا من قبل أن القول بأنا نرى السواد لما يختص به لا يوجب أن لا يكون المرئى إلا

جنسا واحدا ، لأنا لم نقل إنه مرئى لنفسه ، كما لا يجب إذا علم أن السواد يمتنع وجوده مع البياض لما هو عليه فى نفسه ، لا بوجوده أن لا يشاركه فى ذلك ما هو مخالف له ، بل قد علم أن الحمرة والصفرة يشاركانه فى ذلك مع مخالفتهما له ، وأن الحركة والسكون لا يشاركانه فى ذلك وإن شاركاه فى الوجود .

وبعد : فقد علم أن القادر منا عند زوال / المنع يصح منه الفعل ، ولولا ذلك ٤٩ا ــ ٤٩ب / لما صح الفعل منه وإن كان قادراً . ولا يجوز أن يقال إن الذى صح الفعل منه هو زوال المنع دون كونه قادرا ، لأن ذلك يوجب فى كل فرد أن المنع عنه يكون ممن يصح الفعل منه . فلما بطل ذلك ، وعلم أن الذى يصحح الفعل هو كونه قادراً ، وإن كان المنع متى عرض يتعذر الفعل ، ومتى زال صح الفعل ، فكذلك العدم يمنع من الإدراك ، ولوجود فى الجوهر واللون يصح ذلك فيهما، ولا يجب أن يكون كل موجود يصح ذلك عليه .

وبعد : فإن غرض هذا القائل بقوله إن كل موجود يصح أن يرى إثبات كون القديم تعالى مرئيا . ومتى عول فى ذلك على الوجود وسائر ما قدمناه لزمه أن يكون الذى لأجله وجب ذلك فيه حدوثه ، لأن عند حدوث المرئى يصح أن يرى ، وقبل حدوثه يستحيل ذلك فيه . وهذا يبطل القول بأنه تعالى يرى ، أو يصح كونه محدثا إن كان مرئيا . فقد صح بهذه الجملة أن الإدراك يتعلق بالشىء على ما يختص به من الصفات لما هو عليه فى ذاته .

فصل

فى الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه

اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به / بعض الأحياء ٤٩ب ــ ١٥٠ / دون بعض ، بل يجب متى حصل الحى بالصفة التى يصح معها أن يعلم أن يصح أن يعلم كل ما يعلمه غيره ، فكذلك متى حصل الحى بالصفة التى معها يصح أن يرى المرئى فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع فى المرئيات اختصاص ، كما لا يصح ذلك فى المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئى لا يحصل بالرائى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن المعلوم لا يصير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به .

فإذا صح ذلك فيجب كما لا يقع فيما يصح أن يعلم اختصاص ، فكذلك فيما يصح أن يرى ، فلا يجوز إذن أن يرى القديم شيئاً يستحيل أن نراه نحن ، كما لا يصح أن يعلم ما يستحيل أن نعلمه . وإنما يحيل كون الواحد منا عالمًا بجميع ما يعلمه لأن ذلك يوجب وجود علوم لا نهاية لها ، وإلا فكل معلوم يشار إليه يصح أن يعلمه ، وذلك لا يتأتى فى المرئيات لأنها محصورة ، فلو رأيناها برؤية لوجب أن يصح أن نراها كلها لكونها متناهية ، فكيف وقد دللنا على أن الرائى منا لا يرى ما يراه لمعنى .

وليس لأحد أن يقول : أليس أحدنا لا يرى ما غاب عنه ، وما بينه وبينه حجاب ، وإن صح من القديم تعالى أن يرى جميع المرئيات فقد صح الاختصاص

فيها كما ترون ، وذلك لأن الذى اعتمدنا عليه أن الرائى منا متى صار بالصفة التى لكونه عليها يرى المرئى فيجب أن يصح أن يراه ، وأن لا يختص بعض الرائين بصحة رؤية الشىء دون بعض ، والحال هذه / . فأما إذا حصل فى بعضهم ٥٠ ا ـ ٥٠ب/
ما يمنع من الرؤية لم يمتنع أن لا يصح أن لا يرى ما يراه غيره ، كما لا يمتنع فى بعض الأحياء أن يستحيل أن يعلم ما يصح أن يعلمه غيره إذا كان فى محل علمه فساد يستحيل معه وجود العلم فيه .

فإن قيل : أليس ما يختص بعض القادرين بالقدرة عليه لا يصح أن يقدر عليه غيره فهلا جوزتم مثله فى المرئى ؟ قيل له : إنا قد نبهنا فيما اعتمدنا عليه على ما يوجب إسقاط هذا السؤال ، لأن القادر من حيث كان قادراً على الشىء يصح أن يؤثر فيه ، ويصح وجوده به ، فإذا استحال حدوثه ووجوده إلا من جهة واحد من القادرين عليه استحال أن يقدر عليه غيره[1] . وليس كذلك المرئى لأنه لا يؤثر كون الرائى رائياً له فيه ، بل يراه على ما هو به كما يعلم الشىء على ما هو به ويخبر عن الشىء على ما هو به إذا كان صادقا . فقد ثبت أن ما سأل عنه لا يقدح فيما قلناه[2] .

فإن قال : أليس العالم بالكتابة تصح منه لكونه عالماً بها ، كما يصح منه المقدور لكونه قادراً عليه ، فيجب أن تجوزوا أن يقع فى المعلومات اختصاص كما

---

(١) فى نسخة دار الكتب وردت بعد هذه العبارة عبارة زائدة ليس لها مقابل فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، وقد أثبتها الناسخ على الهامش ، وهذه العبارة الزائدة هى قوله : « لما يحصل المقدور به من الحكم والاختصاص ما لا يحصل له بغيره » .

(٢) من هنا إلى قوله فى ص ٩٣ : ولذلك لم يصح ذلك فيه تعالى لأنه عالم لنفسه ، مثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية وساقط فى نسخة دار الكتب المصرية ، وسنشير إلى نهاية هذا السقط فى موضعه بعد .

يقع فى المقدورات ، وأن لا يمتنع مثله فى المرئيات . قيل له : إن العالم بالكتابة إنما يتأتى منه إيجادها لا لكونه عالماً لكن لكونه قادراً عليها ، فالتأثير يرجع إلى كونه قادراً ، وإن كان عند كونه عالماً يصح أن يربيه ، ولذلك قد يعلم الكتابة التى يقدر عليها غيره كعلمه بالكتابة التى يقدر هو عليها ، ومع ذلك فلا تصح منه كصحتها إذا كانت مقدورة / له فقد ثبت سقوط ما سأل عنه ، وإن / ٥٠ب ـ ٥١ ا
كان لو صح لم يقدح فى المرئى وإنما كان يقدح فى المعلوم ، ويوجب إلحاقه بالمقدور إذا كان ذلك المعلوم مقدوراً له . ومما يبين صحة ما ذكرناه أن الاعتقاد والظن والإرادة والشهوة لما لم تؤثر فيما يتعلق به ولم يصر بها على بعض الصفات ، لم يقع فيها اختصاص ، فما يصح أن يظنه بعض الأحياء يجوز أن يظنه غيره ، وكذلك القول فى سائر ما ذكرناه . وقد علمنا أن هذه الأعراض إنما فارقت القدر بالوجه الذى بيناه فقط ، فيجب أن يكون المرئى بهذه المنزلة ، فلا يقع فيه اختصاص ، فلو كان تعالى مرئيا لنفسه وصح أن يرى نفسه لصح منا أن نراه على وجه من الوجوه ، وفى حال من الأحوال . فإذا استحال ذلك فينا لما يدل عليه من بعد ، فيجب أن يستحيل أن يرى نفسه .

فإن قيل : إن بين المرئى والمعلوم فرقين ، لأن الرائى منا إنما يرى المرئى محاسة ، ولا يصح أن يرى إلا ما صح أن يقابلها ، أو يكون حالا فيه ، أو يكون موجودا بحيث لو كان له محل لكان مقابلا ، أو يكون فى حكم المقابل . فصح أن يرى القديم تعالى نفسه وإن استحال منا أن نراه ، لأن الشروط التى معها يصح أن نرى المرئى لا تتأتى فيه . وليس كذلك ما يصح أن نعلم ، لأن ماله ولأجله يصح أن نعلم بعض المعلومات من الشروط يصح فى غيره ، فلذلك / لم يقع فى / ٥١ ا ـ ٥١ب
المعلومات اختصاص ، وصح ذلك فى المرئيات . قيل له : إن ما يمنع من كون

الواحد منا رائيا له على كل وجه يحيل كونه مرئيا فى نفسه ، كما أن ما منع من صحة علمنا بالشىء يحيل كونه معلوما فى نفسه ، فما لا يصح معه الشروط التى معها يصح أن نراه فيجب أن يستحيل كونه مرئيا ، كما أن ما يستحيل أن نعلمه على كل وجه يمنع من كونه معلوما . ولو صح أن يقال فى المرئى ما سأل عنه ، لم ينكر أن يقال إن فى المعلومات ما يستحيل أن يعلمها لاستحالة وجود العلم به فى قلوبنا ، وإن كان يحتمل سائر العلوم ، والعالم لنفسه يعلمها كلها . فلما لم يصح ذلك ؛ بل قيل إن ما أحال وجود العلم به فى قلوبنا وإن كان مع سلامتها يحيل كونه معلوما ، فكذلك ما أحال كونه مرئيا لنا مع سلامة الحاسة وارتفاع العوارض يحيل كونه مرئيا فى نفسه لكل أحد ، فلا يصح أن يقال إنه سبحانه يرى نفسه وإن استحال أن نراه . وعلى هذه الطريقة قلنا : إن ما أحال صحة حدوث الشىء من جهتنا على كل وجه يحيل كوننا قادرين عليه ، وما أحال حدوثه بالسبب على كل وجه يمنع من كونه متولدا عنه ، إلى نظائر لذلك تكثر فى الأصول .

فإن قيل : أليس لا يصح أن نعلم الآن ، من جهة الاضطرار ، العدل والتوحيد ، وإن صح منه تعالى أن يعلم العالم عليها ، ولذلك تقول إنه جل وعز عالم لنفسه
٥١ب-٥٢ا / والواحد / يعلمانه فى الآخرة ، فقد ثبت صحة الاختصاص فى هذا الباب . قيل له : إنا لم ننكر الاختصاص فى الجهة التى يصح أن يعلم العالم عليها ، ولذلك نقول إنه جل وعز عالم لنفسه ، والواحد منا يعلم بعلم ، فلا ننكر أيضا أن نعلم الشىء فى حال باضطرار ، وفى حال أخرى باستدلال . هذا لو صح ما ذكرته فكيف ! ولو شاء تعالى أن يضطرنا الآن إلى معرفة عدله وتوحيده كهو فى الآخرة يصح ؛ ولو شاء أن يمكننا من الاستدلال والنظر المؤدى إلى معرفته فى الآخرة كهو فى الدنيا يصح . وإنما لا يختار ذلك لأن الحكمة لا تقتضيه لا لأنه فى نفسه لا يصح . وإنما نحيل أن

يعلم أحدنا الخفى ولما علم الجلى ، والفرع ولما علم الأصل ، لأنه ممن يعلم بعلوم ، ومن حقها أن يترتب بعضها على بعض ، لتعلق بعضها ببعض ، ولذلك لم يصح ذلك[1] فيه تعالى لأنه عالم لنفسه .

فإن قيل : إن الواحد منا يصح أن يرى القديم تعالى كما يرى نفسه ، لكنه يراه بحاسة سادسة سوى هذه الحواس المعقولة ، فليس فى قولنا نقض لما ذكرتموه من الأصول ، لأنا قد أجزنا أن نراه على بعض الوجوه . قيل له : إنا نستدل على بطلان هذا القول من بعد ، وإنما قصدنا بالذى أوردناه الآن إبطال القول بأنه يرى نفسه مع استحالة كون الواحد منا رائيا له على كل وجه . فإذا دللنا على أنه
لا يصح أن نراه على / وجه من الوجوه ، وفى حال من الأحوال ، فيجب القضاء /٥٢ا-٥٢ب
باستحالة كونه رائيا لنفسه ، كما إذا ثبت أنه يستحيل أن نسمعه وندركه كإدراك الرائحة والطعم على كل وجه ، فيجب أن يستحيل أن يدرك نفسه على هذه الوجوه .

فإن قيل : ألستم تقولون فى الألم الحادث فى جسم الواحد منا إنه يدركه ، ويستحيل أن يدركه سائر المدركين مع وجوده وصحة إدراكه ، وذلك ينقض ما أصلتموه ؟ قيل له . إن من حق الألم أن لا يدركه الحى منا إلا بمحل الحياة فى محل الحياة ، فيصير محل الحياة آلة له فى إدراكه على هذا الوجه ، ويستحيل ذلك فى غير من حدث فى جسمه ، فلذلك لا يدركه غيره ، ولو حصل لغيره مثل تلك الآلة لأدركه كإدراكه ، ولذلك يدرك غيره أمثال ذلك إذا حدث فى جسمه . وليس كذلك حال القديم سبحانه لو كان مرئيا ، لأنه كان يجب أن يصح أن نراه بالآلة الموضوعة للرؤية على وجه من الوجوه . فإذا استحال ذلك فيه علم أنه يستحيل أن يرى على ما رتبنا القول فيه .

(١) إلى هنا ينتهى السقط الواقع فى نسخة دار الكتب المصرية، والذى أشرنا إلى بدايته فى ص ٩٠

فإن قيل : ألستم تجوزون فى الفنا الذى تنتفى به الأجسام أن يكون مدركا للقديم تعالى وإن استحال منكم إدراكه على كل وجه ، فهلا صح أن يرى نفسه وإن استحال أن تروه على كل وجه . قيل له إنا قد نبهنا على سقوط ذلك بأن قلنا إن الرائى متى حصل على الصفة التى معها يرى المرئى ، فيجب إذا استحال أن يرى ، والحال هذه بعض الأشياء أن يقضى بكون ذلك غير مرئى ، وليس يصح ذلك
٥٢ب-٥٣ ا / فيما سألت عنه لأن مع وجود الفنا يستحيل كون الواحد منا بالصفة / التى معها يرى المرئى ، لأنه يعدم عند وجوده ويخرج من كونه حيا ، فلذلك صح أن يراه القديم سبحانه وإن استحال ذلك فينا . ولو صح ان يرى نفسه جل وعز ، وهو ممن يصح مع وجوده وكونه على الصفة التى يرى معها أن نكون نحن على الصفات لكوننا عليها نرى المرئيات ، فكان يجب أن يصح أن نراه . فإذا استحال ذلك علم أنه فى نفسه لا يصح أن يرى . هذا لو ثبت أن الفنا مرئى للقديم تعالى فكيف ولنا فيه نظر ؟

وقد اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله فى أنه غير مرئى على هذه الدلالة ، وقال : لما استحال أن نراه على كل وجه ، استحال أن يكون مرئيا ، إذ لوكان مرئيا لصح أن نراه على بعض الوجوه ، كما أن المعلوم يصح أن نعلمه على بعض الوجوه . وهذا لا يسلم على النظر ، لأن المعلوم إنما وجب فيه ماقاله إذا كان العالم على صفة يصح أن يعلمه معها ، ولذلك لايجب فى الجماد وفى الأعراض ذلك . فكذلك إنما يجب فيما يرى أن يصح أن يراه كل أحد متى حصلوا بالصفة التى معها تصح منهم الرؤية . فأما إذا استحال ذلك فيهم فماذكروه من القضية غير صحيح .

فقد ثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لايصح أن يرى نفسه ، وأنه لوصح ذلك

فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه . فإذا استحال ذلك بما نذكره من بعد ثبت أنه ممايستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع / . ‎/٥٣ ا -٥٣ب

دليل آخر : وقد استدل شيخنا أبو على وأبو هاشم رحمهما الله على أنه تعالى لا يصح أن يرى ، بأنه قد صح أن الواحد منا لايراه الآن مع كونه على الصفة التى لو رأيناه لم نره إلا لكونه عليها ، وكوننا على الصفة التى لاختصاصنا بها نرى مانراه ، ومع ارتفاع الموانع المعقوله ، فعلمنا أن الوجه الذى لأجله لانراه هو لأنه فى ذاته لايرى ، لا لأمر يرجع إلينا ، أو إلى الموانع ، أو إليه ممايجوز خروجه عنه . يبين ذلك أن الواحد منا إذا رأى فى المحل السواد ولم ير الحلاوة ، فيجب أن يقضى أنها غير مرئية ، لأنها لوكانت مرئية لم تر إلا لماهى عليه ، إذ لامانع يمنع من رؤيتها . فإذا رأينا فى المحل السواد دونها علم أن ماله لم نرها أنها فى ذاتها غير مرئية ، فقضينا بأنه لايجوز أن يراها أحد من الرائين . فكذلك إذا لم نر القديم تعالى ، والحال ماوصفناه ، علم أننا لم نره لأنه فى ذاته غير مرئى ، فيجب أن لا يصح أن يراه أحد من الرائين على وجه من الوجوه .

فإن قيل : فهل ماذكرتموه إلا دعوى فيها تخالفون ؟ فما دليلكم على صحتها ؟ وهلاجوزتم أن يرى نفسه وإن استحال منكم أن تروه والحال ماوصفتم ؟ قيل له : إذا سلم أنا لانراه والحال هذه ، فإن العلة فى ذلك هو كونه غير مرئى ، فيجب القول باستحالة كونه رائيا لنفسه ، كما أنا إذا لم نسمعه والحال هذه ، وجب القضاء بأنه لايسمع / نفسه ، وكما إذا لم نرا المعدوم لعدمه ، وجب القضاء بأنه تعالى لايجوز ‎/٣٠ب-٥٤ ا
أن نراه .

فإن قيل : أليس قد يتعذر عليكم فعل الأجسام وغيرها من مقدورات الله تعالى ولم يجب من حيث تعذر ذلك عليكم تعذرها عليه جل وعز ، فهلا صح أن يرى

نفسه وإن لم يصح أن تروه ؟ قيل له : إن ماله يتعذر علينا فعل الجسم هو أمر يرجع إلينا من حيث كنا قادرين بقدر لايصح فعل الجسم بها ، فصح كون القديم تعالى قادرا عليها إذا خالف حاله حالنا فى كونه قادرا لنفسه . وقد ثبت أن ماله ولأجله لانراه هو لأنه فى ذاته لايرى لأمر يرجع إليه ، فيجب أن لا يصح أن يرى نفسه ،وإنما كان يلزم ماسألت عنهلو كان ماله يتعذر علينا فعل الجسم هو لأمر يرجع اليه ، فكان يجب اشتراك جميع القادرين فيه، كما تقوله فيما لانقدر عليه لأمر يرجع إليه كقلب الأجناس ، وإيجاد مايقضى وقته مما لايبقى ، وغير ذلك ، أنه لما استحال أن يقدر عليه قادر استحال من سائر القادرين أن يقدروا عليه .

فإن قيل : أليس يصح فى الحى منا أن يشتهى المدركات لأمر يرجع إلى كونها مدركة ، ولم يجب أن يصح أن يشتهيها كل حى ، فهلا جوزتم أن لانرى الشىء لأمر يرجع إليه ، وإن صح من الله سبحانه أن يراه ؟ قيل له : إن ماله يصح تعلق الشهوة بالشىء هو كونه مدركا كما ذكرته ، لكن الشهوة يجب أن / يراعى حالها، ٥٤ ا ــ ٥٤ب/ وقد علمنا أنها لا تجوز إلا على حى بحياة لأمر يرجع إليه ، فلذلك استحال كونه تعالى مشتهيا فهو من حيث يتعلق بالمدرك لا يختص ، ومن حيث يوجب كون الحى مشتهيا يختص لأمر يرجع إلى ذلك الحى دونها ودون المدرك . وقد بينا أن العلة فيما لا نراه إذا كانت ماذكرناه من كونه غير مرئى ، فيجب القول باستحالة كون أحد من الرائين رائيا له كما أن العلة فيما يستحيل وجوده على كل وجه إذا كان لأنه فى نفسه ليس بمقدور استحال أن يقدر عليه قادر .

فإن قيل : إنما يتم لكم ما اعتمدتم عليه متى بينتم أن الواحد منا لم ير القديم والحال هذه ، ولا يصح أن يراه . فأما ونحن نقول إنه يصح أن نراه فقد سقط ما بينتم الكلام عليه . قيل له : إنا قد دللنا من قبل على أن ما يصح أن نراه

يجب أن نراه بأن قلنا : لو لم يكن الأمر كذلك كنا لانأمن من كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره ، وكنا لانثق بالمدركات ، وأنها على ما أدركناها عليه ، واستقصينا القول فيه .

ومما يبين ذلك أن من حق الحياة أن تقتضى حكما يرجع إليها ، وذلك واجب فى جميع الأعراض المتعلقة بالحى ، فلو لم نقل إن صحة الإدراك ترجع إليها لأدى إلى نقض ماذكرناه ، ولجرى مجرى وجود قدرة لايصح الفعل بها على وجه . فإذا صح ذلك فيجب أن يكون الحى منا لكونه حيا يصح أن يدرك المدركات وإن احتاج إلى الآلات على ماقدمناه من قبل ، فجرى كونه مدركا عند وجود آلته وكونه حيا مجرى / صحة الفعل عند كونه قادرا ووجود آلته . فكما يجب /٥٤ب ــ ٥٥ ا فيما يتعذر عليه إيجاده على كل وجه من غير مانع معقول أن يحكم بأنه إنما تعذر عليه لأمر يرجع إليه دونه ، فكذلك يجب القضاء فيما لانراه مع وجود آلته وارتفاع الموانع وكونه على الصفة التى لورأى الرأى عليها ، فإنا إنما لم نره لشىء يرجع إليه يقتضى استحالة رؤيتنا فى كل حال .

وقد علم أن الأمر الذى يرجع إلى مالايراه على ضربين : أحدهما يجوز خروجه عنه إلى أن يصير بحيث نراه ، وذلك كلطافته وعدمه إلى ما شاكله ، والثانى لا يجوز خروجه عنه ، فما لا يجوز خروجه عنهفيجب أن نقضى بأنه يوجب أنه فى ذاته لايرى وأن جميع الرائين لايرونه . وقد دللنا من قبل على إبطال القول بأن الرائى منا يرى بمعنى يحل فيه ، وأنه يجوز أن لا يوجد ذلك المعنى ، فلا يرى ما يصح أن يراه . وبينا أن مانجده عليه من أحوال الرائى منا ، وخروجه من أن يرى بعض الأشياء أو بعض المرئيات على بعض الوجوه ، واجب فيه ، وأنه ليس طريقه العادة .

واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أربعة أشياء يجب تصحيحها : منها الكلام فى أن الواحد منا غير راء للقديم تعالى ، لأن فى الناس من يرتكب القول بأنه يرى الآن ، ويصح ذلك فيه . ومنها أنا لم نره ونحن على الصفة التى لو رأيناه لم نره إلا لكوننا عليها ، لأن لقائل أن يقول : إنما لم نره لعدم الحاسة التى تختص بأن نرى بها على ما يذهب إليه ضرار وغيره . ولقائل / [٥٥ ا-٥٥ب] أن يقول إنما لم نره لأمر يرجع إلى حاستنا هذه لأنها تضعف عن إدراكه ، أو لقلة شعاعها لا تدركه ، ولو قويت وكثر شعاعها لأدركناه ، أو لأن من حق مايرى بها أن يتصل شعاعها به أو بمكانه ، ومتى لم يصح ذلك فيه سبحانه لم نره بها لأمر يرجع إليها لا إليه. ومنها الكلام فى أنه لا يجوز أن لا نراه الآن لمانع مجهول ولا لمانع معقول ، ويدخل فيه الكلام فى ذكر الموانع وما يتصل بها . ومنها الكلام فى أنه لا يجوز أن لا نراه لأمر يرجع إليه ، أو إلى مشيئته واختياره . ومتى بينا هذه الجملة فقد استقامت الدلالة ، ونحن نفصل الكلام فى ذلك ، فإنه أقوى مايعتمد فى أنه تعالى لا يرى ولا يدرك بسائر الحواس .

فصل

فى إبطال القول بأنا نرى القديم سبحانه الآن

الذى يدل على أنا غير رائين له الآن أنا لو رأيناه لوجب أن نعلمه ، لأن من حق ما نراه ، إذا ارتفع اللبس ، أن نعلمه على ما هو به ، ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر ، وكذلك سائر المدركات . وإنما لا يعلم الواحد منا مايراه لشبهة تعرض . وقد علمنا أن الشبه المعقولة التى لها لا نعلم ما نراه لا تصح فيه تعالى ، لأن ذلك إنما يصح فيما يلتبس بغيره لتعلقه به بالحلول ، أوالمجاورة ، أو / لكونه نظيرا لغيره ، أولتخيل بعض ذلك فيه. وقد علم استحالة / [٥٥ب-٥٦ ا] ذلك أجمع على الله سبحانه ، فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة . فإذا بطل ذلك لما نجده من أنفسنا من فقد العلم الضرورى به ، من حيث يصح منا الاستدلال عليه ، ونفى العلم به بإدخال الشبه ، ومن حيث علم بأن فى المكلفين من يعتقد نفيه ، وفيهم من يعتقده على ما ليس هو به ، فقد علم أنه ليس بمرئى لنا الآن . وليس لأحد أن يقول : هلا جوزتم أن يكون فى جملة المكلفين من يراه وإن لم تروه أنتم على ما يدعيه بعضهم ؟ قيل له : إنه تعالى لو رآه واحد من المكلفين لرآه سائرهم . وصح ذلك من جميعهم ، فلا يصح أن يختص بعضهم بذلك دون غيره ، ولا يصح أن يختص بذلك من ليس بمكلف دون المكلفين ، لأن ذلك لا يصح فى المرئيات على ما قدمنا القول فيه .

على أنه لا أحد يدعى أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقده جسما مصوراً بصورة مخصوصة ، أو يعتقد فيه أنه يحل فى الأجسام ، وذلك مما بينا فساده ، والكلام فى الرؤية من حقه أن يتأخر عنه .

فإن قيل : هلا قلتم إنه تعالى لا يخلق فينا العلم به ، وإن كنا نراه فى الحقيقة لأنه لو خلق ذلك فينا لزال عنا التكليف ، لأن التكليف لا يصح إلا مع اكتساب المعرفة به ؟ قيل له : إن من حق ما نراه ، مع كمال العقل ، أن نعلمه لا محالة ، وفقد العلم به يقتضى زوال /العقل ، ٥٦ ا–٥٦ب لأنه لا يصح مع كمال عقله أن يرى السواد فلا يعلمه ، مع رؤيته للبياض وعلمه به . ويجب وإن قلنا إن العلم بالمدرك من فعله جل وعز ، فلا يصح مع كمال العقل أن لا يفعله فينا ، ولو جوزنا ذلك لأدى إلى الجهالات ، وأن لا نثق بالمدركات ، وأنها هى على ما عليه من الأحوال ، وقد نقضنا القول فى ذلك ، فثبت بطلان ما سأل عنه .

على أنه كان يجب أن يجوز فيمن ليس بمكلف أن يعلم ربه بأن يراه ، لأنه لا مانع يمنع من ذلك إن كان ماله امتنع أن يعلمه ما ذكروه من كوننا مكلفين على أنه يجب على هذا القول إن لم يصح التكليف إلا بأن لا يعلم مايراه أن لا يكلف جل وعز أحدا ، لأنه يؤدى إلى أن يكون التكليف موقوفا على ما إذا حصل اقتضى زوال العقل الذى من حقه أن يوجب قبح التكليف .

على أنه كان يجب أن نعرفه جل وعز فلا يمنع ذلك من صحة التكليف لو كان مرئيا ، لأنه كان يجب أن يكون فى حكم المدركات . وإنما يصح لنا هذا القول من حيث ثبت أن التوصل إلى معرفته باكتساب يكون لطفا لنا فى سائر ما كلفناه ، ولو كان مرئيا مدركا كان لا يصح ذلك .

على أنه لا فرق بين قول من قال : إنا نراه تعالى وإن لم نعلمه ، وبين من قال : إنا نسمعه وندركه بآلة الذوق والشم وإن كنا لا نعلمه . وفساد ذلك يقضى ببطلان هذا القول .

على أنه كان يجب أن يجوز أن نرى المعدومات / وإن لم نعلمها ، ونرى ١٥٧–٥٦ب كل ما لا نراه من الطعوم والأراييح والاعتقاد والضمائر وإن لم نعلمها ، وكنا لا نأمن أن نرى كل ماندركه بسائر الحواس ، بل ندرك جميع المدركات بمحل الحياة كما ندركه بالحواس وإن لم نعلمه . وقائل هذا القول قد طرّق على نفسه الجهالات التى لا قبل له بها مع القول بالتكليف وأصول الأدلة .

فقد ثبت بهذه الجملة أنا غير رائين للقديم تعالى الآن .

فصل

فى إبطال القول بإثبات حاسة سادسة نرى بها القديم تعالى أوغيره وإن كان مما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة

اعلم أن المخالف فى ذلك لايخلو من وجهين : إما أن يقول إن تلك الحاسة يرى بها هذه المرئيات على طريقة مايرى بالعين ، ويختص مع ذلك بأن يرى بها القديم تعالى ، أو يقول إنها تختص بأن يدرك بها مدركات على خلاف طريقة الرؤية بالعين والإدراك بسائر الحواس ، وأنه يدرك بها القديم سبحانه ، أو الاعتقاد والإرادة .

فإن أراد الوجه الأول ، فالذى يدل على بطلانه أن هذه الحاسة التى يرى بها قد علمنا أنها تختلف فى بنيتها وسعتها وضيقها ولونها وصقالتها إلى سائر الأوصاف التى تختص بها . وقد علمنا أنها/ [٥٧ ا-٥٧ب] وإن اختلفت هذا الاختلاف فقد اشتركت فى أنه لايصح أن نرى ببعضها إلا مايصح أن نرى بسائرها . وقد علم أن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحاسة المعقولة ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض ، لأنه لايمكن أن يقال إنها مخالفة لهذه الحاسة فى الذات لأن الجواهر متماثلة . وقد بينا أن اختلاف الصفات لايؤثر فى هذا الباب . فإذا كانت مع اختلافها قد اشتركت فى أنه لايصح أن نرى ببعضها غير مانرى بسائرها ، فيجب أن لايصح أن نرى بتلك الحاسة القديم تعالى ، كما يستحيل أن نراه بهذه الحواس المعقولة. ولو جوزنا خلاف ذلك لم نأمن كونه تعالى قادرا على إحداث قدرة لبعض الأجسام يفعل بها الأجسام والألوان ، وإن استحال ذلك بهذه القدرة . فلما بطل

ذلك من حيث علم أن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها لاتختلف ، وأن مخالفة تلك القدر لها كمخالفة بعضها لبعض ؛ فإذا صح ذلك فى القدر ، وجب القضاء بمثله فى الحواس ، لأن افتراق صفات الحواس كاختلاف ذوات القدر . فإذا وجب من حيث علم أن اختلاف ذوات القدر لايؤثر فى مقدوراتها ، إبطال القول بإثبات قدرة تتعلق بغير هذه الأجناس ، فيجب إذا لم يؤثر افتراق صفات حاسة العين فيما نرى بها أن لا يصح أن نرى بالحاسة السادسة ما يستحيل أن نرى بها/ . [١٥٨-٥٧ب]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إذا كان تعالى رائيا لذاته ؛ ولم يصح مع مخالفة ذاته لذواتنا ولذوات الحواس أن يرى ما يستحيل أن نراه ؛ وكانت المخالفة فى الذات آكد من افتراق الصفات ، فاذا لم تؤثر فى هذا الباب فبأن لا يؤثر افتراق الصفات فيها أولى . ويلزم قائل هذا القول أن يجوز إدراك القديم تعالى من كل وجه يدرك عليه المدركات ، ويثبته مدركا على هذه الوجوه بالحاسة التى ذكرها ، وبحواس كثيرة يثبتها ، ويوجب تجويز رؤية المعدوم بتلك الحاسة ، ويوجب تجويز أن نرى بتلك الحاسة الشىء على ما ليس به ، ويوجب تجويز أن يرى بتلك الحاسة ما لا يصح أن يعلم على حد ما رأى ، ويوجب من الجهالات مالا يكاد يحصى على منهاج ما يلزم الكلاَّبية فى إثباتها كلاما قديما مخالفا لهذا الكلام ، فيجب إبطال القول به .

فأما الكلام على من أثبت حاسة سادسة على خلاف هذه الطريقة ، وزعم أنه يدرك بها القديم تعالى على خلاف الوجه الذى يدرك بهذه الحواس المدركات ، فقد دل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على إبطاله بإنه كان يجب أن يجد الواحد منا النقص بفقد هذه الحاسة كما يجد الضرير النقص بفقد حاسة العين ، وفى علمنا بأنا لا نجد فى ذلك نقصا دلالة على بطلان مايتعلقون به .

٥٨ا ـ ٥٨ب / وبين رحمه الله بأن النقص الذى يجده / الضرير لا يتعلق بعلمه بأن هناك حاسة يرى بها ، لأن الأكمه الذي لم ير قط ولم يعرف كيفية هذه الحاسة متى جوزها وجوز أن يرى بها ويعلم بها بعض المعلومات وجد نقص نفسه ، فكذلك كان يجب أن نجد نقص أنفسنا بفقدان الحاسة السادسة إذا جوزنا كونها فى المقدور على ما يذهبون إليه .

وبين أن الانسان قد يجد نقص نفسه بعدم الآلات لحاجته إليها لو كانت موجودة ، لانه لو كانت له آلات للكلام أو للبطش لكان حاله فيما يصح أن يتوصل بها إليه من المنافع ودفع المضار على خلاف حاله الآن ، فلا بد من أن يجد نقص نفسه على ما ذكرناه ، فكذلك لو كان فى المقدور حاسة أخرى يصح التوصل بها إلى إدراك بعض المدركات والعلم بكيفيتها لوجب أن يجد النقص بفقدانها ، ولا يجب أن يجد الواحد منا نقصا إذا لم يحصل مشتهيا لأكثر مما يشتهيه ، لأن النقص إنما يجده الواحد منا فيما يقتضى فقده اختلال حاله فيما ينتفع به أو يدفع به الضرر عن نفسه . فأما فيما لا يشتهيه أصلا فلا يجب ذلك فيه ؛ ولهذا لا يكون المؤمن فى الجنة منقوص الحال لقصور شهوته عن شهوة الأنبياء ، وإن كان لو نقص مشتهاه عن قدر الحاجة لوجد النقص لا محالة . ولذلك لا يجد الواحد منا النقص لصغر جسمه عن جسم الفيل لما لم يكن له إلى كبر الجسم حاجة من اجتلاب نفع ودفع ضرر . وقد علمنا أنه لو كان فى المقدور حاسة سادسة ندرك بها ما يستحيل / أن ندركه بهذه الحواس لكان بنا إلى وجوده أشد حاجة لنصل ٥٨ب ـ ٥٩ا / به إلى معرفة المدركات ، ولو كان كذلك لوجب أن يجد العاقل نقص نفسه على ما قلناه ، وفى فقد ذلك دلالة على فساد هذا القول .

وليس الرجوع بقولنا إنه كان يجب أن يجد نقص نفسه إلى العلم بفقد الحاسة

فقط ، وإنما يرجع به إلى ما يحصل عليه من اختلال الحال لفقد الأمر الذى لو حصل لتوصل به إلى منافعه ومضاره على حسب ما يفعله من حاله فقد إحدى هذه الحواس المعقولة . فليس لأحد أن يقول إنكم عولتم على النقص الذي إذا حصل لم يفعل منه إلا فقد الحاسة فقط . ومما يدل على بطلان هذا القول أن من كمال العقل العلم بالمدركات ، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم وبينا أن صحة الاستدلال تفتقر إلى تقدم العلم بالمشاهدات وكثير من أحوالها ، وأن من لم يحصل عالما بذلك لا يمكنه الاستدلال على توحيد الله تعالى وعدله .

فإذا ثبت ذلك فلو كان فى المقدور حاسة سادسة يصح أن يدرك بها ما لا يصح أن يدركه بهذه الحواس ؛ لوجب أن يخلقها الله سبحانه ليعلم بها تلك المدركات ، كما وجب مثله فى هذه الحواس ؛ وكان يجب إذا لم يخلق فى بعض العقلاء أن يخلق لغيره ليعرف بها المدركات ، ويعرف من فقدها / تلك المدركات / ٥٩ا ـ ٥٩ب بالأخبار ، كما يعرف الأكمه الألوان على الجملة بالأخبار .

وقد ثبت أن كل ما يصح التوصل إلى معرفته بالإدراك ، ويكون طريقا للعلم به ، لا يصح أن يعلم بالأدلة العقلية ، كما أن ما طريق معرفته الأدلة لا يصح أن يعرف بالإدراك . وكما أن ما طريق معرفته دلالة العقل عليه لم يصح أن يعرف إلا بهذا الطريق . وإنما يعرف بالخبر بعض ما يصح أن يعلم بالإدراك أو بالدليل العقلى بعد ما يتقدم العلم به وبكيفيته بالإدراك وبالدليل .

فإذا صح ذلك ، فلو كان فى المقدور حاسة سادسة يدرك بها بعض الأعراض المعقولة أو القديم تعالى لوجب أن لا يكون فى العقل دلالة على فساد معرفة ذلك . وفى ثبوت الأدلة العقلية على ذلك وعلى أحواله دلالة على فساد هذا القول . ولذلك قلنا إن ما طريق إثباته الإدراك لا يصح إثباته على حال لنفسه لا يتناوله

الإدراك ولا يقتضيه ؛ ولذلك نسبنا من آجاز كون المدركات على صفات أخر لنفسها إلى الجهالات ، كما نسبنا من أثبت ما يعلم بالدليل العقلى على أحوال لا يصح التطرق بالأدلة إليها إلى الجهالات ، فيجب القضاء بإبطال القول بالحاسة السادسة لما يؤدى إليه من الجهالات .

على أن إثبات الحواس لا يدل العقل عليه ، وإنما يعلم بالاختبار ، كما أن
٥٩ب ـ ٦٠ ا / إثبات آلات الأفعال لا يدل عليه العقل وإنما يعلم / بالاختبار . فإذا صح ذلك
فمن أين للقائل بالحاسة السادسة إنها فى المقدور حتى حكم بذلك فيها ، وقطع بأن
القديم تعالى يدرك بها فى الآخرة على ما هو عليه ؟ !

فان قال : إنى أثبت ذلك من حيث علمت أن له تعالى ماهية[1] لا تدل الدلالة العقلية عليها . واعلم أنه لا بد من صحة العلم بكونه عليها ، فيجب أن يكون طريق العلم بها الإدراك بحاسة سادسة لعلمى بأنه لا يصح أن يدرك بهذه الحواس.

قيل له : [أولا] : إنا قد بينا إبطال القول بالماهية ، ودللنا على فساده فكيف يصح لك أن تجعله أصلا لهذا المذهب الفاسد ؟ وبعد : فلم صرت إلى القول بالحاسة السادسة لهذه العلة دون أن تقول إنه جل وعز قادر على نصب دلالة لا يعقلها الآن ، يعلم بها على ما هو عليه من الماهية ، لأن إثبات دليل مخالف لما يعقل ليس بأبعد من إثبات حاسة مخالفة للحواس المعقولة .

فإن قال : إن الدلالة وإن لم توجب القطع على أن فى المقدور حاسة سادسة فيجب أن نجوز ذلك ونقف فيه ، ومتى جوزناه لم يصح القطع على أنه تعالى

(١) فى أصل كل من نسختى المكتبة المتوكلية اليمنية ودار الكتب المصرية : مائية ، وهى أصل فى ماهية ، ثم قلبت الهمزة هاء (تعريفات الجرجانى : مادة « الماهية ») .

لا يدرك. قيل له : إذا كنت شاكا فى ذلك لعدم الدليل فلم قلت بحاسة سادسة دون
أن تقول بسابعة وثامنة وتاسعة وعاشرة إلى مالا آخر له ؟ وكيف يصح أن تقطع على أنه
يرى بحاسة سادسة ، وموقفك فى إثباتها موقف شاك فيها ؟ وبعد : فلم صرت بأن
تثبت / حاسة سادسة يرى بها أو يدرك على جهة الشم والذوق والسمع بأولى / ٦٠ ا ـ ٦٠ ب
من أن تثبتها ليدرك بها على خلاف هذه الطرق ، لأن تخصيص بعض
ذلك دون بعض إنما يصح بالدليل . فأما مع الشك فيجب أن يكون جواز
الكل على سواء ، وهذا كما قلناه لمن أثبت مع الله قديما .

ثانيا : إنك لست بإثبات قديم ثان لا يقتضيه العقل بأولى من إثبات ثالث ورابع إلى مالا آخر له ، إذاً كان موقفك فيما تقوله فى هذا الباب موقف شاك . فبان أن القطع على أن فى المقدور حاسة سادسة على هذا القول لا يصح .

على أن المثبت لهذه الحاسة لا يخلو من أن يقول إن إدراك المدركات بسائر الحواس على حد واحد ، أو يقول إن الإدراك بها يختلف .

فإن قال إنها كلها تجرى على حد واحد ، وإنما تختلف الحواس التى هى الطريق إليها دون الإدراك ، فيجب أن يكون إثباته للحاسة السادسة عبثا ، لأن مايدرك بها يدرك على هذا الوجه الذى يدرك بهذه الحواس ، ويجب أن تجرى هذه الحواس على اختلافها مجرى الحاسة الواحدة ، وذلك يوجب الاستغناء بواحدها عن جميعها ، وفساد ذلك معلوم .

وإن جعلها مختلفة ، فلم صار بأن يثبت الحاسة السادسة ، يدرك بها على خلاف
مايدرك بهذه الحواس ، أولى من أن يدرك بها على الوجه الذى يدرك ببعضها ،
لأنه لا فرق بين أن يخصها بإدراك مخالف / لهذه الإدراكات ، أو يخصها بمدرك / ٦٠ب ـ ٦١ ا
لا يصح أن يكون مدركا بهذه الحواس ، وهذا يوجب عليه تجويز كون القديم

تعالى مدركا بتلك الحاسة على الحد الذى يدرك بحاسة الشم أو الذوق أو السمع ، وذلك مما لا يرتكبه القائل بالحاسة السادسة .

على أن تلك الحاسة يجب أن يدرك بها المدرك على وجه مخصوص ، وإن كان يدرك بها القديم على طريقة الرؤية فيجب أن يكون الشرط فى صحة إدراكه بها مثل ماذكرناه فى إدراك المرئيات ، وذلك يوجب كونه مما يصح عليه المقابلة أو مايجرى مجرى المقابلة ، وهذا مما نبين فساد القول به فيما بعد . وإن أدرك بها على خلاف ذلك ، فهذا إثبات مالا يعقل . وهذا المذهب ، وإن لم يكن مذهبا للقائلين بجواز الرؤية على الله سبحانه ، لأن القائل به يقول إن القديم تعالى يدرك بالحاسة السادسة ولا يرى بها ، فإنما ذكرناه واستوفينا الدلالة عليه لتعلقه بالرؤية والإدراك .

فصل

فى إبطال القول بأن ماله لم نر القديم سبحانه هو ضعف بصرنا عن إدراكه أو قلة شعاعه

اعلم أن من تمام آلة البصر انفصال قدر من الشعاع منه على وجه مخصوص ليصح أن نرى بها المرئيات ، وقد دللنا على ذلك من قبل . وإذا صح ذلك/ [٦١ ا–٦١ ب] فقول القائل بأن البصر يضعف عن رؤية الشىء لايخلو من أحد وجهين : إما أن يراد به قلة الشعاع وضيق الناظر الذى منه ينفصل الشعاع ، أو يراد بذلك ضعف يرجع إليه لا إلى قلة شعاعه . وهذا الضعف لابد من كونه معقولا : فإما ان يراد به أنه قد حصل بالصفة التى لكونه عليها يقل شعاعه ، أو يراد أنه بالصفة التى لكونه عليها لا يمكنه تقليبه عينه نحو جميع المرئيات ، لأن فيها مايحتاج لبعده إلى أن يعتمل بها فصل اعتمال ليصح أن يرى ذلك المرئى بها ، كما يحتاج إلى فصل اعتمال متى أراد الوثب والطفر ، ومتى لم يرد بضعف البصر بعض ما ذكرناه ، فقد أحال القائل به على وجه لا يعقل .

وقد علمنا أن جميع ما قدمنا ذكره لايؤثر فى رؤية المرئى إلا إذا كان على صفة مخصوصة لو لم يكن عليها لم تمتنع رؤيته . ألا ترى أنه إنما تمتنع رؤية البعيد للحاجة فى رؤيته إلى قدر من الشعاع يزيد على قدر مايرى به القريب ، وألا يتفرق ولم يحصل بحيث تكمل به الآلة ! ولذلك تختلف حال الرائين للبعيد فيراه بعضهم أسرع من رؤية غيره ، ويلحق بعضهم فى رؤيته من اعتمال الآلة وتحمل المشقة فيه مالا يلحق سائرهم . ولذلك لايرى الضعيف البصر البعيد ، وإذا قرب منه رآه

ولا يرى اللطيف والرقيق ، فإذا كثف رآه . ولذلك يجرى بقوته شعاعه مجرى تغير حال المرئى فى هذا الباب .

٦١ب-٦٢ا / فكل من أثبت ضعف الشعاع أو ضعف البصر مانعا /من رؤية القديم تعالى لا على هذا الوجه المعقول فهو بمنزلة من أثبت مانعا مجهولا ، لأن إثبات المانع مانعا على خلاف الوجه المعقول بمنزلة إثبات مانع مجهول . فإذا ثبت ذلك ، فلو كان ضعف البصر أو قلة الشعاع يؤثر فى رؤيتنا له تعالى ، لوجب أن يكون فى حكم البعيد واللطيف والرقيق حتى يصح كون ذلك مؤثراً فيه ، ولصح أن يزول هذا المنع بقوة البصر وكثرة الشعاع على ما نقوله فى الأجسام اللطيفة فنراه. والقول بهذا الوجه يوجب إثباته تعالى جسما أو عرضا ، وذلك مما قدمنا الدلالة على فساده ، ولهذه الطريقة جوزنا اختلاف حال الرائين منا فى رؤية اللطيف ، فيجوز أن يرى الملك غيره من الملائكة ويراهم المعاين والأنبياء وإن لم يصح أن نراهم الآن . وكذلك يختلف حال الرائين منا فى رؤية البعيد ، ولا يصح أن يختلف حالهم فى رؤية الجسم الكثيف والقريب لما لم يكن لضعف الشعاع وضعف البصر تأثير فيه . فقد صح بهذه الجملة أن ضعف الشعاع والبصر لا يصح كونه مانعا من رؤيته تعالى .

فإن قيل : وكيف يصح أن يكون ضعف الشعاع مؤثراً فى رؤية شيء دون شيء ، وهلا قلتم إنه يستحيل كونه مؤثراً ، أو إن أثر فى رؤية شيء أن يؤثر فى رؤية غيره ، كما أن فساد الحاسة إذا أثر فى صحة رؤية بعض المرئيات أثر فى صحة رؤية سائرها ، وهذا يوجب القول بأن مالا يراه الضعيف البصر أو القليل
٦٢ ا-٦٢ب / الشعاع إنما لا يراه /لأمر آخر سوى ماذكرتموه ، وهذا يوجب صحة القول بأن الرائى يرى لمعنى ، ومع عدمه لايراه ، وأن الحال إنما يختلف على الرائى لهذه العلة .

قيل له : إن حاسة البصر آلة فى إدراك المرئيات ؛ والآلة لا يمتنع أن تكون آلة فى شيء إذا كانت على صفة ولا تكون آلة فى غيره إلا إذا كانت على صفة أخرى لأن اختلاف صفات ما هى آلة فيه كاختلاف ما هى آلة فيه . فاذا لم يمتنع اختلاف الآلات بحسب اختلاف المدركات ، فكذلك لا يمتنع أن يختلف حال حاسة الرؤية بحسب اختلاف ما يرى بها ، فيكون ما تختص به من رؤية القريب غير الصفة التى يجب أن تختص به فى رؤية البعيد ، كما أن الآلة التى يكتب بها بعض الكتابات يجب أن تخالف ما كتب بها غيرها من الكتابات ، والآلة التى يحرك بها البعيد تخالف ما يحرك به القريب . فإذا صح ذلك فيجب أن نراعى اختلاف حالها ، كما يجب مراعاة اختلاف حال ما هى آلة فيه ، فلذلك صح أن تكون آلة مع قلة الشعاع فى رؤية القريب ، ومع كثرة الشعاع فى رؤية البعيد ، كما يصح كون الحبل القوى آلة فى جر الثقيل ، والحبل الضعيف آلة فى جر ما دونه .

ومتى قال القائل بأن البصر إذا اختص بقدر من الشعاع كان آلة فى رؤية القديم ، لم يصح ، لأنا قد بينا أنها إنما تكون آلة مع قوة الشعاع فى الشيء الذى يصح كونها آلة فى رؤيته مع ضعف الشعاع إذا تغير حاله من قرب إلى بعد ورقة إلى كثافة ، وهذا كما نقول فى القدر إن القدر المخصوص منها يصح أن ينقل به الجسم الصغير ؛ فإذا عظم أو زاد ثقله لم يصح حمله بذلك القدر ؛ ومتى زاد / ٦٢ب-٦٣ا
قدره صح حمله به ، فزيادة القدر إنما تؤثر فى حمل ما يمكن حمله مع نقصان القدر لو تغير حاله من ثقل إلى خفة . فكما أن إثبات منع الثقيل لا يصح إلا على هذا الوجه ، فكذلك لا يصح أن تثبت قلة الشعاع مانعا من رؤية المرئى إلا على هذا الحد . ولولا صحة ما ذكرناه لوجب أن يجوز فى سائر الأعراض أن تكون مرئية وأنا لا نراها لضعف الشعاع أو البصر ، ولجاز أن يقال إن سائر ما يدرك

بالحواس يدرك بحاسة البصر على الوجه الذى ندرك بها المرئيات ، وإنما لاندرك بها الآن لضعف البصر وضعف الشعاع ، ولصح أن يقال إن المرئى يصح أن يرى على كل صفة هو عليها ، وإنما لا نراه الآن عليها أجمع لضعف الشعاع والبصر ، ولصح أن يقال إن الستر والحجاب إنما يمنع الآن عن رؤية بعض المرئيات لضعف الشعاع والبصر ، ولو قويا لرأينا المحجوب على حد رؤيتنا لما لاحجاب بيننا وبينه .

وكل ما ألزمنا من قال بإثبات الرؤية ، وقال بجواز حضور الأجسام العظيمة عندنا وإن لم نره ، من الجهالات ، يلزم على هذا القول ، فلاوجه لإعادته ، ويلزم جواز رؤية المعدوم ، ويلزم إبطال تضاد الضدين ، وإثبات الأمور المستحقة على الأفعال غير مستحقة عليها ، أو إبطال معلول من العلل والقول بكل ما يؤدى إلى التباس الموجبات بالعادات . فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأن ضعف البصر والشعاع لا يؤثر إلا فى رؤية ما قدمنا ذكره فقط ، وذلك يمنع من التعلق / به فى أنه تعالى إنما لم نره لأجله . ٦٣ ا ـ ٦٣ ب/

فصل

فى أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته تعالى أن الشعاع لا يصح أن يتصل به أو بمكانه

إن سأل سائل فقال : هلا جوزتم أن يكون الرائى منا إنما لم ير القديم سبحانه ، لا لأنه فى ذاته لا يرى ، لكن لأنه يرى بآلة ، ومن تمامها أن ينفصل منها الشعاع ويتصل بالمرئى أو بمكانه ، والقديم عز وجل يستحيل أن يتصل به الشعاع أو يتصل بمكانه ، تعالى عن ذلك لاستحالة كونه جسما أو عرضا ، فيجب أن يكون لهذه العلة لم نره ، وذلك لا ينفى كونه مرئيا لنفسه ، أو بحاسة سادسة يرى بها من غير شعاع ؟ قيل له : إنا قد بينا فيما تقدم أن الذى له نرى المرئيات بحاسة البصر ليس هو ما ذكرته من اتصال الشعاع به أو بمكانه ، وإنما نرى بها إذا حصل الشعاع الذى هو من تمام الآلة على وجه يخرج من أن يكون بينه وبين المرئى ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، فمتى خرج الشعاع من أن يكون هذه حاله مع المرئى وجب أن يرى ، ومتى كان حاله معه ماذكرناه لم يصح أن يرى .

وقد علمنا أنه تعالى لو كان مرئيا على ما يذهبون إليه لم يصح أن يقال إن قاعدة الشعاع بينه وبينه ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، وإذا لم يصح ذلك فيه ، فلو كان مرئيا لوجب أن نراه الآن ، فإذا لم نره وجب القطع على أنه غير مرئى .

وقد دللنا من قبل على أن من كمال آلة / البصر أن يكون حكم الشعاع ماقلناه، /٦٣ب ـ ٦٤ ا
وأنه لايراعى اتصاله بالمرئى ولا بمكانه ، وإن كان متى كان المرئى مما يصح فيه الاتصال لم يحصل للشعاع معه الحكم الذى ذكرناه إلا بالاتصال ، ومتى كان

حالا فى المحل لم يحصل له معه الحكم الذى ذكرناه إلا باتصاله بمكانه ، لا أن ذلك شرط ، كما أن القادر منا يفعل لكونه قادرا . وإن كان لايقدر إلا بقدرة محتاج إليها ، لا لأن الفعل يقع بها ، لكن لأن كونه قادرا لايصح إلا معها . فكذلك حصول الشعاع بالصفة التى ذكرناها لا يصح إذا كان المرئى جسما أو عرضا إلا إذا حصل بتلك الصفة ، لا لأنه الشرط فى الرؤية .

وقد بينا أن حكم سائر الحواس لايختلف فى أن شرط مايدرك بها يجرى على طريقة واحدة . وبينا أن ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن السواد لو وجد لا فى محل لصح أن نراه على هذه الطريقة بأن يقال إنه لايحصل إلا بحيث لو حصل حالا فى محل لكان فى جهة دون أخرى ، فيصح أن يحصل للشعاع معه ، وقد وجد لا فى محل الحكم ، الذى يحصل له معه إذا كان فى المحل . وبينا أن هذا الوجه إنما يصح فيه لحدوثه من جهة محدثه ، فلا فرق بين أن يحدثه فى محل أولا فى محل فى أن إحداثه لايختلف . وبينا أنه مما لايصح أن يحدثه فى محاذيات كالجواهر فيتغير حاله فى كيفية حدوثه بفعل محدثه ، فيجب أن يحدث فى المحل ولا فى المحل على أمر واحد ، / ٦٤ ا-٦٤ب وهو بحيث لوحصل المحل الذى يختص به كان فى حيزه . وبينا أن كونه فى الأحايز يستحيل ، وإنما يصير محله مستقلا فى المحاذيات فيرى كأنه منتقل بانتقال محله ، وإلا فحاله لايتغير .

فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يقال إنما لم نر القديم تعالى لأنه لايصح أن يحصل للشعاع الذى هو من تمام الآلة معه الحكم الذى عنده يدرك . وإذا بطل ذلك ثبت ماقلناه من أنا إنما لم نره لأنه فى ذاته لايرى ، وأنه يجب أن يستحيل أن يرى نفسه كما يستحيل أن نراه .

فصل

فى أنه لايجوز عليه تعالى الموانع المعقولة ، ولايصح ادعاء مانع مجهول لأجله لا نراه ، وما يتصل بذلك من حصر الموانع

اعلم أن مالا نراه ينقسم : فمنه مالا نراه لمانع لولاه لصح أن نراه ، ومنه مالا نراه لأنه فى ذاته لايرى ، كما أن مايتعذر علينا فعله ينقسم : فمنه مايتعذر فعله لمانع لولاه لصح أن نفعله ، ومنه مايتعذر علينا إيجاده لأنه ليس بمقدورلنا . فكما لابد من فصل معقول بين مايتعذر فعله لمانع ، وبين مايتعذر لكونه غير مقدور لنا ، فكذلك لابد من فرق معقول بين مايتعذر علينا رؤيته لمانع وبين مايتعذر لأنه فى ذاته لايرى .

وقد بينا من قبل فساد القول بأن جميع الأشياء يصح أن يرى ، فليس لأحد أن يقول : لاوجه لطلب الفرق بين ماذكرتموه من الأمرين ، لأن / ٦٤ب-٦٥ا جميع مالا نراه يصح أن نراه ، كما لايصح القول بأنه لاوجه لطلب الفرق بين الأمرين فيما يتعذر علينا فعله لبطلان القول بأن جميع الأشياء يصح أن نقدر عليه . فإذا ثبت ذلك ، فقد علمنا أن ادعاء مانع مجهول لايصح ، لأن القول بإثبات مانع مجهول يجرى فى الفساد مجرى القول بإثبات مانع مجهول لايصح لأجله منا فعل الأجسام والأعراض التى يختص القديم تعالى بالقدرة عليها ، ويؤدى إلى جواز دخول قلب الأجناس تحت المقدور وإن لم يصح منا فعل ذلك لمانع مجهول ، ويؤدى إلى إبطال القول بتضاد الضدين ، وباستحقاق المدح والذم والشكر على الأفعال ، وأن يقال إن مالا يتضاد فى حكم المتضاد وان افترق الحال فيهما الآن ،

ويجوز أن لاتتضاد هذه المتضادات لأمر مجهول ، والقول بذلك يؤدى إلى كل جهالة .

فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأن ما يمنع من الرؤية لا بد من كونه معقولا حتى يصح القول بأنا لانرى المرئيات لأجلها ، كما أن الموانع عن الفعل لابد من أن تكون معقوله . وقد علمنا أن الموانع المعقولة عن رؤية المرئيات هى القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب واللطافة والرقة ، وأن يكون المرئى فى غير جهة محاذاة الرائى ، أويكون حالا فيما هذا سبيله ، فما كان صفته ماذكرناه امتنع رؤيته ، وماخلا من ذلك وهو مرئى فى نفسه فيجب أن نراه . هذا إذا كان الرائى يرى
٦٥ ا – ٦٥ب / المرئى بالحاسة فقط / ، فأما إذا رأى بالمرآة فإن كونه فى غير جهة محاذاته لايكون مانعا ، لأنه يصح أن يرى وجهه فى المرآة ، ولون وجهه ، وماخلفه ، وما عن يمينه ويساره ، لأن المرآة قد صارت فى الحكم كأنها عينه ، فما قابلها فيجب أن يكون بمنزلة ماقابل عينه فى أنه يراه ، فلذلك اختلف حال مايراه بالمرآة لمايراه بحاسة من غير واسطة ، وهذا لايمتنع فى المرئيات كما لايمتنع فى الفعل . ألا ترى أن القادر منا يفعل الفعل على وجهين : أحدهما يبتديه بالقدرة فى محلها ، والآخر يفعله بواسطة من الأسباب ، ومايفعله بالسبب لايصح أن يوقعه على الوجه الذى يصح أن يبتدئ عليه ! يبين ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يبتدئ بالإصابة وتحريك الأجسام البائنة منه لتعذر عليه ، وإن صح أن يفعله على جهه التوليد . ولو أراد أن يفعل الفعل على الوجه الذى يفعله بالاعتماد عند المصاكة من التراجع لتعذر عليه . فكما يصح أن يتعذر إيجاد الفعل على جهة الابتداء على الوجه الذى يصح إيجاده بواسطة ، فكذلك لا يمتنع أن تصبح رؤية الشىء بواسطة على الوجه الذى يمتنع رؤيته بالحاسة على جهة الابتداء .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن كون المرئى فى غير جهة محاذاتكم مانعا من رؤيته بالمرآة ، فيجب أن لا يكون مانعا من رؤيته بنفس الحاسة / ، لأنا قد ٦٥ب – ٦٦ ا
بينا جواز اختلاف الأمرين . وقد دخل فيما ذكرناه من الموانع جملة ما لانراه لأجل الموانع ، لأنه إن سأل عن الوجه فإنما لايراه لأنه ليس فى جهة محاذاتنا ، لأن ما يحاذى الوجه لا يجوز أن يكون فى الحيز الذى فيه الوجه . وكذلك القول فى لون الوجه ، وفى الرأس ولون شعره ، وكذلك القول فيما خلفه ، وما عن يمينه ويساره ، فقد دخل ذلك أجمع فى قولنا إنا لا نراه إذا كان فى خلاف جهة محاذاتنا .

وقد أبطلنا قول من يقول لو كان ذلك منعا لوجب كونه منعا على كل حال وإن رأى بالمرآة . وقد دخل تعذر رؤيتنا للملائكة وسائر الأجسام الرقيقة تحت الرقة ، ودخل الجزء الواحد والأجزاء اليسيرة إذا انفردت عن غيرها تحت اللطافة ودخل البعيد تحت قولنا البعد ، وكذلك ما يقرب من العين قربا مفرطا حتى يصير مماسا للناظر ، أو فى حكم المماس له ، لا نراه للقرب المفرط الحاصل فيه ، وكذلك القول فى المحجوب .

وما ذكرناه من قبل فى الوجه الذى له تصير حاسة البصر آلة يكشف عما ذكرناه من الموانع ، لأنا قد بينا أن من تمام آلته انفصال الشعاع منه على وجه مخصوص ، فما غير حال الشعاع عن ذلك الوجه أثر فى الرؤية ، وما لم يغير حاله لم يؤثر فيه . ومتى كان المرئى محجوبا انقطع قاعدة الشعاع دونه فلذلك لا نراه ، ومتى كان بعيدا فلبعده ما يتفرق / الشعاع ، فلا يصير متصلا به على الوجه الذى ٦٦ ا – ٦٦ب /
هو من تمام آلته ، لأنه يحتاج أن يعتمل فى التحديق نحوه فصل اعتمال ، فيرق ما ينفصل من ناظره من الشعاع ، فلعلة المنفصل من الشعاع يتفرق فيصير

لتفرقه خارجا من أن يكون من تمام الآلة . وأما ماليس فى جهة محاذاته فإنما لانراه لأن هذه الآلة لاتكون آلة دون أن ينفصل الشعاع منها على حد مخصوص ، فما زال عن ذلك السمت لايصح كونه آلة فيه . واللطيف من حق الشعاع أن لايتصل به على وجه ينفصل منه كانفصاله من الكثيف إلا إذا قوى الشعاع ، فلذلك متى قوى رأى اللطيف ومتى ضعف لم يره . وحكم العرض الحال فى المحل فى الوجه الذى يرى عليه حكم المحل ، فما يمنع من رؤية المحل ويؤثر فيه يمنع من رؤية الحال ، فصار تابعا له فى الوجوه التى معها تصح رؤيته أو تمتنع . فلذلك لم نذكر فيه أمرا يختص به دون محله ، فقد ثبت أن جملة ما ذكرناه من الموانع إنما يمنع من رؤية المرئى للوجه الذى بيناه وهو أن الآلة تصير على الصفة التى لايصح كونه آلة فى رؤيتها وحالها تلك ، فمتى تغير حالها لم يمتنع كونها آلة فيه .

فإن قيل : أليس لو كان بعد المرئى على وجه الأرض كبعد النجوم لم يصح أن نراه ، وإن كنا نرى النجوم مع زيادتها عليه فى البعد ، وذلك يبطل قولكم إن المانع / ٦٦ب-٦٧ ا من الرؤية هو البعد ، وقد علمتم أن فى الأجسام مايكون حاجبا وساترا ولا يمنع من الرؤية كالزجاج وما جرى مجراه ، وذلك يبطل قولكم إن الحجاب منع ؛ وقد علم أن المعاين يرى الملك وكذلك الأنبياء ، ويرى بعضهم بعضاً مع حصول الرقة ، وذلك يبطل قولكم إن الرقة منع ، وقد يرى الواحد فى المرآة ما هو فى خلاف جهة محاذاته ، وذلك يبطل قولكم إن كونه كذلك منع ؛ ويرى فيها عينه وما جاورها وقرب منها ، وذلك يبطل قولكم إن القرب منع . وإذا بطل بما ذكرناه ما اعتمدتم عليه من الموانع ، فيجب أن يكون ما لأجله تمتنع رؤية ما لانراه هو لأنه تعالى لم يخلق فى عيننا الرؤية له ، أو خلق فى عيننا ضد الرؤية له ، أو خلق فيها آفة تمنع من رؤيته ، أو لأنه أراد أن لا نراه ،

أو لأنه أجرى العادة فى رؤيتنا بما نراه على هذه الطريقة ؟ قيل له : إن الجسم البعيد على وجه الأرض مضاف إلى بعده بخار الأرض ، وما يتصل به من الغبرة وغيرها ، فيصير الكثير منه فى بعض الأحوال فى حكم الحاجز ، ولا يمتنع أن يكون لكثيره فى الحكم ما ليس لقليله ، لأنا قد علمنا أن الرقيق من النار لا يمنع من رؤية ما وراءه ، فإذا هو كثف وغلظ منع من ذلك ، فلذلك يمنع بعد الشىء على وجه الأرض من رؤيته ، وإن كان بعده دون بعد الكواكب ، ولذلك يرى الرائى منا الشمس عند طلوعها أعظم منها إذا ارتفعت لما يتصل بها من بخار الأرض . ولو حصل البعيد على وجه الأرض بمنزلة القمر فى أنه لا شىء يحول بيننا وبينه / ٦٧ أ-٦٧ب مما يجرى مجرى الحاجز لرأيناه ، ولو حصل بيننا وبين القمر من البخار مثل ما يحصل بيننا وبين ما على وجه الأرض لامتنع رؤيته ، وربما منع من رؤية ما على وجه الأرض ما يحصل فيها من ارتفاع وانخفاض ، فيصير ذلك أيضا كالمانع . فقد بان أن ما سأل عنه فى البعد لا يؤثر فى كون البعد مانعا من الرؤية .

وليس لأحد أن يقول : فيجب على ما ذكرتموه أن لا يكون البعد إذا انفرد عما يحول بينه وبين ذلك من البخار والغبرة مانعا ، وذلك لأنه متى بلغ البعد حدا مخصوصا فلا بد من أن يمنع لأمر يرجع إلى الشعاع الذى هو من كمال الآلة ، لأنه لا بد من أن يؤثر بعده فيه . يبين ذلك أن يسير البعد يؤثر حتى يرى الكبير صغيرا من حيث يرق الشعاع المنفصل من الناظر ، فإذا كبر البعد فلا بد من أن يرتد تأثيره ، ثم كذلك أبدا حتى يخرج من أن نراه لبعده فقط .

وليس المرئى فى هذا الباب من المسموع بسبيل ، وذلك لأن الصوت يدرك فى محله ، فمتى كانت الآلة صحيحة ، وليس هناك مانع يجرى مجرى سد خرق الأذن ،

فإنه يسمع وإن بعد بعدا مفرطا لحصول الوجه الذى لأجله يسمع القريب من الصوت ، لأن القريب منه إنما يسمع لهذه العلة . فإذا حل البعيد محل القريب وجب أن يسمع ، والمرئى لا نراه إلا بانفصال الشعاع على وجه مخصوص . فإذا صح ذلك ، فما أثر فى الشعاع على الوجه الذى يكون من تمام الآلة يمنع من الرؤية ، وللبعد فى ذلك تأثير قوى على ما ذكرناه ، فلذلك جعلنا البعد منعا فى الرؤية ولم نجعله بانفراده منعا / فى إدراك الصوت ، ٦٧ب – ٦٨ أ وإن كان شيخنا أبو عبد الله رحمه الله قد ذكر آخرا أنه يبعد أن يقال إن الصوت يسمع مع البعد المفرط ، ولم يعتمد فيه على علة سوى الاستبعاد . وقد قال هو رحمه الله فى الحجرين إذا كان أحدهما أخف من صاحبه أن حالهما فى النزول إنما يختلف للهواء العارض ، وقال لو لم يحصل هناك هواء لوجب أن يكون نزولهما على سواء ، ولم يستبعد القول بأن أقل قليل الأجسام الثقيلة يكون فى السرعة كحجر النروة[1] لما دل الدليل عنده على ذلك ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وليس لأحد أن يقول لو كان البعد مانعا لمنع القوى الشعاع من الرؤية كمنعه الضعيف الشعاع ، وكذلك القول فى الرقة ، وذلك لأن المانع لا يمتنع أن يتعلق كونه منعا عن الرؤية بغيره ، فمتى حصل ذلك الغير على وجه مخصوص كان منعا ، وإلا خرج من أن يكون منعا ، وذلك لا يمكن دفعه . يبين ذلك أن ثقل الثقيل يكون منعا بشرط كون القادر قليل القدر ، فمتى زاد قدره خرج من أن يكون منعا ، ولم يجب من حيث كان منعا لمن قل قدره عن حمله أن يكون منعا له ، وإن كثر قدره . فكذلك البعد والرقة يمنعان من الرؤية من قل شعاع عينه دون من كثر شعاعه من حيث صار الشعاع فى كونه من تمام الآله ، وصحة وقوع

(١) النروة : حجر أبيض رقيق (القاموس المحيط : مادة « النروة ») .

الرؤية به ، بمنزلة القدرة التى بها يقع الفعل .

وبعد : فإن وصف البعد والرقة بأنه مانع من الرؤية كلام فيه عناد ، فمتى ثبت لنا أن مع حصولهما يتعذر / على الرائى منا رؤيتهما إذا ضعف شعاع ٦٨ أ – ٦٨ ب عينه ، فإذا قوى ذلك لم يتعذر رؤيتهما ، فقد صح ما أردنا بيانه . فمن نازع فى ذلك دللناه عليه بما ذكرناه من الاعتبار ، ومتى سلم ذلك ، وخالف فى تسميته منعا ، فقد زال الاعتراض فى المعنى الذى يريد كشفه .

وأما الزجاج وما شاكله مما لا يحول بين الرائى ورؤية ما وراءه ، فذلك لا يؤثر فى كون الحجاب منعا إذا لم يكن بهذه الصفة ، ولذلك لا يرى الواحد منا الشىء من وراء الجدار كما لا يرى ما خلفه ، وكما لا يرى البعيد فإذا لم ير ما هذه حاله على طريقة واحدة وجب القضاء بكونه منعا ، كما أنه إذا لم ير بأذنه على طريقة واحدة وجب القضاء بأنه لا يصح أن يرى بها ، وكما إذا تعذر عليه الفعل فيما بعد منه من غير أن يماسه أو يماس ماماسه وجب القضاء بكون ذلك موجبا لتعذر الفعل ، وإنما يرى ما وراء الزجاج لأن الشعاع ينفذ فيه ويتردد ، لأن حاله على جهة الانفراج ، وباطنه كظاهره فى الصقالة ، فيتردد فيه الشعاع حتى ينفذ إلى ما وراءه ، وفيه مع ذلك ما يناسب الشعاع من الضياء ، فلذلك لا يمنع من رؤية ما وراءه ، ويفارق سائر ما يستر ويحجب من الأجسام الكثيفة ، فزال القدح بذلك فيما ذكرناه من كون الحجاب والستر مانعا من الرؤية .

وأما ما ذكره من أن الرقة لو كانت منعا من الرؤية لم يصح أن يرى المعاين الملك ، ولا صح من الأنبياء رؤية / الملائكة ، ولا صح أن يرى بعضهم / ٦٨ب – ٦٩ أ بعضا ، فقد بينا من قبل أن الرقة إنما تكون منعا من الرؤية إذا كان الرائى ضعيف الشعاع ، فأما إذا كثر شعاعه وقوى جرى ذلك فى أنه يصح أن يرى معه مجرى

كثافته ، والمعاين عندنا إنما يرى الملك لأن الله تعالى يقوى شعاع بصره . وكذلك القول فى الأنبياء وفى رؤية بعضهم لبعض ، ولو أن الله سبحانه قوى شعاع أبصارنا أيضاً لرأيناهم . وإنما لم يصح أن يكون لقلة الشعاع تأثير فى رؤية الكثيف لأن هذا القدر من الشعاع يكفى فى رؤيته وإن لم يكف فى رؤية الرقيق ، وقد بينا أنه لايمتنع فى البصر أن يختلف حاله فى كونه آلة بحسب اختلاف حال المرئيات ، فلا وجه لإعادته .

وقد بينا من قبل أن ماهو فى خلاف جهة محاذاتنا يمتنع علينا رؤيته بالآلة نفسها ، وإن لم يمتنع علينا ذلك بالمرآة على وجه مخصوص ، وذلك لايخرجه من أن يكون منعا مع عدم المرآة . فإذا صح ذلك بطل القول بأن الذى لأجله يمتنع علينا رؤية مالا نراه من بعيد ورقيق ومحجوب وكائن فى غير جهة محاذاتنا أوحال فيما هذه سبيله ، أنه لم يخلق جل وعز فى عيننا الرؤية له ، لأنا قد بينا أن الذى لأجله لم نر ذلك ما ذكرناه من الموانع .

على أنا قد بينا أن الرائى منا لايرى برؤية فى عينه ، ودللنا على بطلان هذا القول ، وبينا أنه إنما يرى بصحة حاسته إذا ارتفعت الموانع ، ودللنا / على أن ٦٩ ا–٦٩ب/
القول بذلك يؤدى إلى كل جهالة بأن نجوز فى كل مالا نراه أنا إنما لانراه لفقد الرؤية ، ولوخلقت فى عيوننا لرأيناه ، وذلك يوجب التباس مايصح أن نراه بما يستحيل ذلك فيه ، ومايصح منا فعله بما يتعذر علينا فى كل وجه ، فلا وجه لإعادته .

ولايصح القول بأنا إنما لانرى البعيد والرقيق والمحجوب لوجود ضد الرؤية فى عيننا ، لأن الرؤية إذا لم تكن معنى فبأن لايكون لها ضد أولى . ولو ثبت أنها معنى لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن لها ضدا ، لأنها مما كان لايصح عليها البقاء ؛ لأن تجويز بقائها يؤدى إلى أحد أمرين فاسدين : إما أن تتعلق بالمتقضى أوتبق

لا متعلق لها ، ولذلك امتنع شيخنا أبو على رحمه الله من جواز البقاء عليها . فإذا لم يصح أن تبق ، فيجب أن تبقى من غير ضد ، فمن أين أن لها هذا ، لاسيما وقد علم أن لا حال يعقل يجرى مجرى المضاد لكوننا رائين ، ولو كان لها ضد لوجب أن نجد الحال الموجبة عنه كوجداننا الحال الموجبة عن الرؤية . على أنه لو كان لها ضد لأدى القول به إلى ماذكرناه من الجهالات بأن يقال فى كل مالا نراه على كل وجه إنما لا نراه لوجود ضد الرؤية ، ولأدى إلى تجويز رؤية المرئيات بكل حاسة ، بل بكل محل فيه حياة ، ويقال إنا لا نراه بذلك لوجود ضد الرؤية ، وفى هذا من الفساد ما قدمناه من قبل .

وأما قول من قال إنا لا نرى ما لا نراه لوجود آفة فى عيننا تمنع من رؤيته فساقط : لأن ادعاء آفة مجهولة لا يصح فى ذلك / ، كما لا يصح ٦٩ب–٧٠ا/
ادعاء مانع مجهول . وهذا القول يؤدى إلى الجهالات بأن يقال : إنما لم نر سائر مالا نراه على كل وجه لآفة مجهولة ، وإنما لا نرى البعيد والمحجوب والرقيق لذلك ، وإنما لا نرى بأيدينا وبسائر محال حياتنا ، وبسائر الحواس لهذه الآفة ، وإنما لم نر المعدوم لهذه الآفة ، بل يؤدى إلى تجويز القول بآفة مجهولة لأجلها لا يصح أن نقدر على الجسم أو نفعل الجسم ، ولأجلها لا يصح اجتماع الجسم فى مكانين ، واجتماع السواد والبياض وما شاكله ، فيجب القضاء بفساده .

وأما قول من قال إنا لانرى مالا نراه لأنه شاء أن لانراه ، وأراد ذلك ، فجهل لما يلزم عليه من الجهالات التى قدمنا ذكرها . وكيف يكون لمشيئته وإرادته تأثير فى هذا الباب مع قيام الدلالة التى قدمناها على أن ما يصح أن نراه يجب أن نراه ، وكيف يصح أن يريد أن لانرى والإرادة إنما تتعلق بالشىء على سبيل الحدوث ، والرؤية ليست بمعنى حادث ، فكيف تتعلق الإرادة بنفيها أو بنفى حال الرائى ؟

وأما الـكلام فى أنه لا يصح أن تـكون رؤيتنا لما نراه وامتناع ما يمتنع رؤيته بالعادة فظاهر : لأن ما يجرى على طريقة واحدة ، لو صح كونه بالعادة ، لأدى أن يلتبس علينا الموجب بما طريقه العادة ، وإلى تجويز جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره وإن كنا الآن نراه بالعادة ، ولو أجرى/ ٧٠ ا–٧٠ب الله العادة بخلافه لم يمتنع ، فكان يجب أن يجوز إجراء العادة فى بعض الأوقات والأماكن على خلاف هذا الوجه ، وذلك يؤدى إلى أن يجوز أن يكون فى بعض البلاد أو فى بعض الأوقات يرى الرائى ما بعد ، ويمتنع عليه رؤيةماقرب ، ويرى المحجوب والرقيق دون الـكثيف، وماليس بينه وبينه حجاب ، ويرى بسائر حواسه دون حاسة العين. ويرى بيده ، ويـلزم عليه سائر ماذكرناه أيضا من الجهالات ، فوجب الحكم بفساده .

وبعد : فإن العادة إنما تستغل فى إحداث الأشياء أو إعدامها ، وقد بينا أن الرائى لايرى برؤية ، ولا يخرج عن كونه رائيا بضد الرؤية ، فالقول بأن مالا نراه وما نراه يتعلق بالعادة لايصح على ما بيناه من قبل .

فإن قيل : هلا قلتم إن ماذكرتموه من الموانع ، وإن كانت لاتصح على الله تعالى ، لايرى الآن، وإن كان مرئيا فى ذاته ؟ أوليس المعلوم من حال الحى منا أنه لايدرك بالعضو الخدر من غير علة مانعة ؟ والمعلوم من حال الملائـكة أنها لاتدرك النار عند تعذيبها لأهل النار من غير علة ، والمعلوم من حال الخفاش أنه لايرى بالنهار عن غير علة ، والنعامة تبلع الجمرة فلاتألم بإدراكها من غير علة ، والمعلوم من حالنا أنا لانرى الحفظة من غير علة ، والمعلوم من حال أمرأة أبى لهب لما طلبت النبى صلى الله عليه وآله لتؤذيه ، وصارت إلى الموضع الذى كان فيه صلى الله عليه وآله وأبوبكر رحمه الله جالس أنها لم تره عليه السلام ورأت/ ٧٠ب–٧١ ا أبا بكر من غير علة ، فإذا صح ذلك فى جملة ماذكرناه ، فـكذلك يجب أن يصح فى القديم سبحانه . قيل له : إن جميع ماذكره لم نره ولم ندركه لعلل معقوله :

فأما العضو الخدر فلسنا نقول إنه لايدرك به ، وكيف لايدرك به ويجد أحدنا الآلام الحادثة فيه عند زوال الخدر ، ويجد الحرارة والبرودة به ، وإنما يضعف الإدراك به لملامسة أجزاء لاحياة فيها لصفحة العضو ، فيتناقص إدراكه عن الإدراك بالعضو السليم ، وهذا أمر معقول لايمكن دفعه .

وأما الملائـكة التى تعذب أهل النار فلسنا نقول إنهم لايدركون حرارة النار مع مماستهم لمحلها ، بل نقول إنه تعالى يمنع من وصول النار إليهم ، فلذلك لايدركون منها مايدركه أهل النار، وإن كان لايمتنع وصول اليسير منها إليهم ، ويخلق الله لهم الشهوة لها ، وذلك يصح عند أبى هاشم رحمه الله لأنه يجوز فى الشىء الواحد أن يكون ثوابا للمثاب من وجه وعقابا للمعاقب من وجه آخر .

وأما الخفاش فقد بينا أنه إنما لايرى بالنهار لـكثرة ضوء النهار ، فيصير شعاع عينه إذا انضاف إليه ذلك زائدا على القدر المحتاج إليه ، ولذلك لايدرك بالنهار كإدراكه بالليل ، ولذلك لاندرك إذا حدقنا فى عين الشمس كما نرى على غير هذا الوجه .

وأما النعامة فإنما صح فيها أن تبلع الجمر لأن فى فمها وحلقها من الرطوبة مايوجب إطفاء النار التى فى الجمر ، ولذلك لو ابتلعت الحديد الذى أحمى الحما[1] الشديد لآلمها ذلك ؛ لأن القدر الذى فى حلقها وفمها/ ٧١ ا–٧١ب من الرطوبة لايؤثر فى إطفائه ، فقد ثبت أنها تدرك حرارة النار وإن لم تؤثر فيها على وجه دون وجه .

وأما الحفظة فقد بينا أنا لانراهم لرقة أجسامهم ، وبينا أن المعاين يراهم إذا قوى شعاع عينه ، واستوفينا الـكلام فيه .

---

(١) لعل المؤلف قصد بها المصدر من « أحمى » على غير قياس لغوى صحيح ، والأصح هو أنه « إحماء » ، وهو عملية تسخين الحديد مثلا فى النار .

وأما ما روى عن أمرأة أبي لهب من أنها حين أنزل الله تعالى « وامرأته حمالة الحطب » (١) صارت إلى الموضع الذى كان فيه صلى الله عليه وآله وأبو بكر جالس فرأته ولم تره عليه السلام، حتى سألت أبا بكر رحمه الله وقالت: إنى لو رأيته لرضضت (٢) بهذا الحجر فمه، فإنها لم تره لأن الله تعالى منع من رؤيتها إياه ببعض الموانع المعقولة من غبرة أو ماشاكلها مما يحول بين الرائى وبين رؤية المرئيات:

فقد سقط كل ما سأل عنه، وثبت أنا إنما لا نراه جل وعز الآن لأنه فى ذاته لايرى. وكل ما ذكرناه من الموانع فإنما يصح أن يمنع الرائى منا لاختصاصه بأنه يرى بحاسة، فلذلك لم يصح أن يكون منعا للرائى لنفسه، ولذلك قلنا إن المعدوم، لما لم نره لأمر يرجع إليه، وجب أن يكون حال الرائين كلهم فيه يتساوى.

دليل آخر:

وقد استدل أبو هاشم رحمه الله على أنه جل وعز لايرى بأنه لو رئى لوجب أن يرى على أخص أوصافه، لأن الرؤية تتعلق بالمرئى على أخص أوصافه وقد دللنا على ذلك من قبل، وبينا أن سائر الإدراكات هذه حالها فى أنها تتعلق بالشيء على أخص أوصافه، ولو رأيناه كذلك لوجب أن نراه قديما عالما قادرا حيا لأن هذه الصفات/ هى أخص أوصافه، ولو رأيناه كذلك لوجب أن نرى كل ماشاركه فى هذه الصفات، وفى استحالة ذلك دلالة على أنه لايصح أن يرى، إذ القول بصحة رؤيته يؤدى إلى ماذكرناه. ٧١ب-٧٢ ا /

(١) سورة المسد: آية ٤.

(٢) فى نسخة دار الكتب المصرية: لرضخت.

فإن قيل: إن كونه قديما يستحيل دخوله تحت الرؤية، لأن الرؤية تتناول الشيء على ما هو به فى الحال، وكون القديم قديما يقتضى أنه لا أول لوجوده، وذلك مما يستحيل تناول الرؤية له. قيل له: إنك مهما زدت فى الدلالة على أنه لايصح أن يرى من حيث كان قديما كان آكد فى الدلالة التى قدمناها، لأنا تبينا على أنه إذا استحال أن يرى من حيث كان قديما، فيجب أن يستحيل أن يرى أصلا، وذلك لايتم إلا بأن نبين استحالة رؤيته له من حيث كان قديما، فكلما زدت فى الدلالة عليه زاد تأكيدا ووضوحا، فكيف يصح الطعن به فى الدليل؟

فإن قيل: إنما نراه تعالى من حيث كان موجودا لنفسه، وقادرا أو عالما وحيا لنفسه، فالرؤية تتناول كيفية استحقاقه لهذه الصفات، ولا تتناول نفس الصفات، فكيف يجب من حيث قلنا إنه يرى جل وعز على هذه الصفات أن يرى الواحد منا عليها؟ قيل له: إن الرؤية لاتتعلق بالنفى وإنما تتعلق بما تختص به الذات من الأحوال، فكيف يصح أن يقال إنا أدركناه تعالى من حيث كان موجودا لنفسه، ومن حيث استحق هذه الصفات على خلاف الوجه الذى استحققناها، والوجوه التى تستحق عليها الصفات، وما يجرى مجرى النفى لا مدخل للإدراك فيه، فقد/ صح أنه لو رئى يرى على هذه الصفات، وذلك /٧٢ ا-٧٢ب يوجب أن يرى الواحد منا عليها أيضا، وذلك واضح الفساد.

والذى يمكن أن يقال فى هذه الدلالة أنه تعالى لو رئى لوجب أن يرى على ما هو عليه فى ذاته من الحال التى لاختصاصه بها وجب أن يستحق كونه قديما عالما قادرا حيا لنفسه؛ لأن تلك الصفة هى أخص أوصافه، ولا تحصل له إلا وهو موجود. ولا يجوز أن يرى الرائى الشيء إلا على الصفة التي تبين بها

من غيره دون الصفة التى يشاركه فيها ما خالفه . يبين ذلك سائر المدركات ، لأنا لا ندركها على اختلافها فى أجناسها إلا على ما تختص به من الصفات وتبين به من غيره . وإذ قال القائل بذلك لم يمكن بيان فساده بأن يقال فكان يجب أن يرى الواحد منا على تلك الصفة لأنه يستحيل أن يختص بها ، ويفارق حاله جل وعز فى ذلك لو كان مرئيا حال الجوهر والسواد اللذين ندركهما على ما يختصان به فى حال الوجود دون ما هما عليه فى حال العدم؛ لأن ذلك وجب فيهما من حيث صح عدمهما ، فلا يصح أن نراهما على الصفة التى تحصل عليه فى العدم ، ونراهما على ما يختصان به فى حال الوجود ، والقديم تعالى يستحيل عدمه ، فالصفة الذاتية التى لاختصاصه بها استحق كونه قديما قادرا عالما حيا ، فى أنها لا تحصل إلا وهو موجود ، كسائر الصفات ، وتختص بأنه يبين بها من غيره لا بكيفية استحقاقه لها، فيجب لو رئى أن يرى على هذا الوجه .

٧٢ب-٧٣ ا / ولا يصح أن يقال / إنه متى رئى على ما هو عليه فى ذاته فيجب أن يرى على سائر صفاته التى يستحقها لما هو عليه فى ذاته ، لأن الرؤية تتناول الشىء على الصفة التى بها يتبين من غيره ، وسائر صفاته لا يقع بها معنى الابانة ، وإن استحقها على خلاف الوجه الذى يستحقها غيره ، فذلك وجب أن يرى لو رئى على هذه الصفة .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان عندكم أن سائر المدركات تدرك على الحال التى تجب لها عما هى عليه فى ذاتها ، فقولوا مثله فى القديم . وذلك يوجب صحة ما اعتمدناه : وذلك لأن سائر المدركات صح فيها ذلك ، لأن ما تختص به لما هى عليه فى ذاتها فى أنها تبين به مما خالفها بمنزلة الصفة الذاتية ، وتختص بأنها تحصل فى حال الوجود ، فلذلك أدركت على هذه الصفة وليس كذلك حال القديم

جل وعز ، لأن الصفة التى بها يبين مما يخالف هى ما هو عليه فى ذاته دون ما يستحقه من كونه قديما قادرا عالما حيا ، وإنما يبين من سائر الموصوفات لاختصاصه بأنه يستحق هذه الصفات على وجوه مخصوصة لا مدخل للإدراك فيها ، فقد صح ما قلناه فى هذا الباب .

دليل آخر :

وقد استدل شيخنا أبو عبد الله[1] رحمه الله على ذلك بأن قال : لو كان سبحانه مرئيا لوجب أن يكون من أجناس المرئيات فى الشاهد ، لأن المرئيات فى الشاهد أجناس مخصوصة لا يدخل / ٧٣ ا-٧٣ب فيها ما ليس منها ، ولا يخرج منها ما هو منها ، فهى فى كونها مرئية كالجنس الواحد ، كما أن المسموعات أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس من جنسها ، ولا يخرج منها ما هو منها . وكذلك القول فى المذوقات والمشمومات . فكما أن قائلا لو قال إنه تعالى مسموع لاقتضى قوله أن يكون من جنس المسموعات ، ولو قال إنه مذوق مشموم لاقتضى قوله إنه من جنس الطعوم والأراييح . فكذلك إذا قال إنه مرئى لزمه أن يكون من جنس المرئيات ، فإذا استحال كونه من جنسها ، لأن ذلك يوجب كونه جوهرا أو عرضا ، ويوجب حدوثه ، فيجب القضاء بأنه ليس بمرئى أصلا .

فإن قيل : إذا جاز كونه تعالى معلوما ، وإن لم يكن من جنس المعلومات ، فهلا جاز كونه مرئيا وإن لم يكن من جنس المرئيات ؟ قيل له : إن المعلومات ليست بأجناس مخصوصة تجرى من حيث كانت معلومة مجرى الشىء الواحد ؛ لأنه لاشىء إلا ويصح أن يعلم على اختلافه واختلاف أحواله ، فلم يمتنع كونه تعالى

(١) فى نسخة دار الكتب المصرية : أبو على .

معلوما وإن لم يكن من جنس المعلومات ، وفارق حاله حال المرئيات .

فإن قيل : أليس القديم تعالى رائيًا لنفسه ، وإن لم يكن من جنس الرائين فى الشاهد ، فهلا صح كونه مرئيًا وإن لم يكن من أجناس المرئيات فى الشاهد؟ قيل له : إنه قد يكون من جنس الرائى ماليس براء ، لأن الضرير من جنس البصير منا ، وإن لم يكن رائيا ، والجماد من جنس الحى منا وإن لم يصح كونه رائيا . وقد
٧٣ب-٧٤ا / يخرج / الرائى من كونه رائيا مع وجوده ، وقد يدخل فى كونه رائيا وإن كان من قبل موجودا ، فعلم أن كون الرائى رائيا لايقتضى جنسا مخصوصاً ولا أجناسا مخصوصة ، فلم يمتنع كونه سبحانه وتعالى رائيا ، وإن لم يكن من جنس الرائين ، وإن كان لو كان مرئيًا لوجب أن يكون من جنس المرئيات .

على أن الرائى منا هو الحى ، وذلك صفة ترجع إلى الجملة دون كل جزء منه ، وما حل هذا المحل لايصح أن يكون راجعا إلى الجنس ، والمرئيات فى الشاهد تتناول آحاد الأشياء دون جملها ، فكونها مرئية فى أنه يقتضى تجنيسها مثل الصفات النفسية ، فوجب لو كان تعالى مرئيا أن يكون من أجناس المرئيات .

فإن قيل : أليس مالا يرى من أجناس مخصوصة تجرى فى بابها مجرى مايرى ، فيجب إذا قلتم إنه تعالى غير مرئى أن يكون من أجناس مالا يرى ، أو أن لم يجب ذلك فيه لم يجب وإن كان مرئيا أن يكون من أجناس المرئيات ؟ قيل له : إن وصفنا لما لايرى بأنه لايرى نفى ، والنفى لايتضمن الاشتباه(١) . يدل على ذلك أنا إذا قلنا إن الحركة ليست بجسم ، والبياض ليس بجسم ، لم يوجب ذلك اشتباههما ، وإن كنا إذا وصفنا الشيئين بالجسمية أوجب ذلك تماثلهما ، فلم يجب

(١) فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية : الإثبات .

إذا قلنا إنه لا يرى أن يكون من أجناس مالا يرى ، وإن لزم من قال إنه يرى القول بأنه من أجناس المرئيات .

وبعد : فإن / ما يرى قد يشارك ما لا يرى فى أنه لا يرى إذا كان معدوما / ٧٤ ا-٧٤ب
تستحيل رؤيته ، وما لا يرى لا يصح أن يشارك ما يرى فى أنه يرى ، فصح بذلك أن كون المرئى مرئيا يوجب كونه من أجناس مخصوصة ، وإن لم يقتض وصفنا لما لا يرى بأنه لا يرى ذلك على وجه .

فإن قيل : أوليس عند شيخكم أبى على رحمه الله أن ما سمع قد يوجد ولا يصح أن يسمع ، نحو قوله فى الكلام إذا وجد مكتوبا أو محفوظا ، فإذا جاز أن يكون من جنس المسموع ما لا يصح أن يسمع ، فهلا جاز أن يكون فى المسموعات ما يخالف المسموعات بيننا ، وكذلك فى المرئيات ؟ قيل له : إنه رحمه الله على هذا القول يحيل وجود الكلام إلا ويجوز أن يكون بعينه مسموعا إذا وجد مع الصوت ، وإن كان متى لم يوجد معه لم يصح أن يسمع ، فقد حل وجوده مع الصوت عنده فى أنه شرط فى كونه مسموعا محل وجود المرئيات ، وصار وجوده مكتوبا أو محفوظا عنده بمنزلة عدم المرئيات فى أنه لم يحصل على الشرط الذى معه يسمع ، فقد اطرد قوله على ما أصله من أنه لا يصح وجوده إلا وهو مما يصح أن يسمع متى حصل بالصفة التى يسمع عليها ، فلم يثبت جنسا من المسموعات أحال كونه مسموعا ، فالكلام عنه ساقط فى هذا الباب ، وإن كان زائلا عنا ، لأنا لانقول بما سأل عنه السائل ، لأنا لا نثبت الصوت والكلام مكتوبا ولا محفوظا ونحيل وجود صوت لا يسمع .

وما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الاعتماد يدرك بشرط / أن يعتمد / ٧٤ب-٧٥ ا
محله على الحى بالجواب عنه على منهاج ما ذكرنا من أنه يستحيل عنده وجوده

إلا ويصح أن يدرك متى حصل على الوجه الذى من حقه ، فلا يجوز عنده إثبات جنس مدرك لا يصح أن يدرك ، ولا يثبت ما هو من جنسه إلا ويوجب كونه مدركا ، فالدلالة لا اعتراض عليها من هذه الوجوه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن وصف المرئى بأنه مرئى لا يوجب تجنيسا ، لأن الأشياء المختلفة تشترك فى هذه الصفة نحو الجسم واللون ، ونحو الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، على طريقة شيخنا أبى على رحمه الله . فلا يجب كونه تعالى من جنس المرئيات لو كان مرئيا ، كما لا يجب كون المرئى السادس من جنس المرئيات الخمس من حيث شاركها فى أنه مرئى ، وكما لا يجب كون اللون من جنس الجوهر من حيث شاركه فى أنه مرئى . يبين ذلك أن الصفة التى لكون هذه المرئيات عليها تختلف ، فيرى كل جنس منها على ما يختص به لنفسه ، فهى وإن اشتركت فى أنها مرئية ، فقد افترقت فى الصفات التى تتناولها الرؤية ، وافتراقها فيها يوجب كونها مختلفة الأجناس ، فكونها مرئية لا يوجب تجانسها لفظا ولا معنى ، فكيف يقال إنه تعالى لو كان مرئيا لوجب كونه من أجناس المرئيات ؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة من قال إنه جل وعز إذا كان معلوما فيجب كونه من أجناس المعلومات ؟ !

٧٥ ا-٧٥ب / فإن قيل على هذا الفصل : أليس الألوان ، وإن / اختلفت وتضادت ، فقد قلتم إنها تشترك فى كونها مرئية حتى قلتم إنه لا يمتنع أن يكون فى المقدور لون مخالف لهذه الألوان ، وقلتم إنه يجب أن يكون مرئيا كهذه الألوان ، فهلا قلتم إن المرئيات ، وإن اختلفت أجناسها ، أنها فى حكم الجنس الواحد كما قلتموه فى الألوان ؟ قيل له : إن هذه الألوان متضادة أو متماثلة ، فالمتماثل منها يجب كون جميعه مرئيا لأن الشىء إذا كان مرئيا وجب فى كل ما جانسه أن يكون مرئيا ،

لأن الرؤية تتناول الشىء على أخص أوصافه . وقد ثبت أن اللون لا ينفى اللون إلا بأن يخلفه فى محله ، ويصير به له هيئة بالعكس مما كان له ، وذلك يقتضى كونه مرئيا . فلهذا الدليل أوجبنا فى جميعه أن يكون مرئيا ، وإن كان بعضه مخالفا لبعض . وليس كذلك حال سائر المرئيات ، لأنه لم يحصل فيها ما يوجب كونها من حيث كانت مرئية فى حكم الجنس الواحد ، فغير ممتنع إثبات مرئى سواها ولا يكون من جنسها .

/٧٥ب-٧٦ ا وليس لأحد أن يقول : هلا قلتم إن هذه المرئيات ، من حيث أدركت بحاسة واحدة ، يجب أن تجرى مجرى الجنس الواحد ، فيجب أن يكون كل ما رئى بتلك الحاسة داخلا فى جنسها ، لأنها من حيث تناولها الحاسة الواحدة بمنزلة الجنس الواحد ، وذلك لأن تناول الحاسة الواحدة لها ، إذا لم يوجب كون بعضها من جنس بعض ، فكيف يجرى فى مرئى آخر لو تناولته هذه / الحاسة أن يكون من جنسها ؟ فانكشف بهذه الجملة ما يمكن نصرة هذا الدليل به وما يمكن أن يقال عليه .

فصل

فى أنه تعالى لا يصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللمس

اعلم أن ما دللنا به على أنه تعالى لا يصح أن يكون مرئيا يدل جميعه على أنه لا يصح أن يكون مدركا على سائر الوجوه التى ندرك عليها المدركات ، فلا طائل فى إعادة القول فيه .

والأصل الذى يعرف به أن الشىء لا يدرك على سائر الوجوه ماقدمناه من أن مايصح أن يدرك يجب أن يدرك إذا كان الرائى على الصفة التى لها يدرك ، والمدرك على الصفة التى لها يدرك ، فما كان حاله هذه ثم لم ندركه قطعنا على أنه ليس بمدرك فى نفسه ، وما امتنع إدراكه لعارض معقول لولاه لأدركناه علم أنا لم ندركه ، لا لأنه فى ذاته ليس بمدرك ، لكن لمانع ، وهذا بعينه يوجب إبطال قول من قال إنه جل وعز يصح أن يسمع ذاته أو يدرك على سائر الوجوه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن العلم بأن ماخالف فى جنسه الأصوات والكلام لا يصح أن يكون مسموعا أظهر من العلم بأن ما خالف هذه الأجناس المرئية لا يصح أن يكون مرئيا ، حتى قال رحمه الله : « إنه يقرب عندى
٧٦ ا–٧٦ب أن / يكون العلم بأن الجسم لا يسمع ، والحركة لا تسمع ، ولا يصح ذلك فيهما ، ضروريا » .

وقال رحمه الله فى (الجامع الصغير) : إن المسموعات نوع واحد ، فلا يصح إثبات مسموع ليس منها ، وكذلك المدركات من جهة الشم والذوق . فأما المرئيات فمخالفة لها فى ذلك ، لأنها تشتمل على نوعين مختلفين جوهر وعرض ،

فلم ينحصر المرئى على الوجه الذى انحصر عليه المسموع ، فلذلك لزم من قال إن الله تعالى يسمع الكفر ، ولم يلزم ذلك من قال إنه يرى إذا نفى التشبيه ، ولذلك ظهر القول فى إنه تعالى لا يسمع ، والتبس ذلك فى الرؤية وكثرت فيه الشبه .

واعلم أنه لا فرق بين الأمرين على ما تقتضيه الأصول : لأن المسموعات مختلفة ومماثلة كالمرئيات ، والشروط التى معها نسمع المسموعات واحدة ، كما أن الشروط التى معها نرى المرئيات لا تختلف ، وكيفية رؤيتنا لما نراه فى أنه يجرى على طريقة واحدة كإدراكنا لما نسمعه .

وليس كون المسموع مسموعا بموجب للتشبيه ، كما أن كون المرئى مرئيا لا يوجب ذلك فيه ، فإذا ثبت ذلك ، فلو قال قائل إنه جل وعز يسمع لكان الوجه الذى به يفسد قوله ما قدمناه فى إبطال القول بأنه يرى . والقول بأنه يسمع أبعد من التشبيه من القول بأنه يرى ، لأن إدراكنا للمسموع يصح من غير اتصال أو ما يجرى مجراه ، ولا يصح ذلك فى المرئى . والعلم بأن الشىء
٧٦ب –٧٧ ا لا يسمع / كالعلم بأنه لا يرى فى أنه يحتاج فيه إلى اعتبار ، وإن كنا نعلم أنا غير سامعين للشىء ، وغير رائين له باضطرار . فإذا اختبرنا الحال فيه علمنا أنا إنما لم نره ولم نسمعه لأنه فى ذاته لا يرى ولا يسمع عند علمنا بأنا لم نره ولم نسمعه لا لمانع وعارض ، فالطريقة فى الكل واحدة على ما بيناه .

فأما من قال إن موسى سمع ذات القديم تعالى متكلما فسخف من قائله ، لأنه لا يخلو المسموع من أن يكون ذات القديم عز وجل ، أو ذات الكلام ، أو هما جميعا .

فإن كان ذاته تعالى يصح أن يسمع ، فقوله سمع ذاته متكلما لغو ، لأنه حصل متكلما أو لم يحصل يصح أن يسمع ذاته ، كما يصح أن يسمع الكلام

حصل جسما أو لم يحصل . فكما لا يصح أن يقول إنه سمع ذات الكلام جسما أو ذات الكلام سوادا ، لأن من حق ذات الكلام أن يكون مسموعا على كل وجه ، فكذلك لا يصح ما قاله إن كان ذات القديم تسمع فى الحقيقة .

وإن كان ذات الكلام يسمع دون القديم تعالى ، فلا فائدة فى قوله إن ذات القديم يسمع ، وكيف يصح أن يقال ذلك والمعلوم من حاله أنه لو انفرد عن الكلام لم يسمع على وجه من الوجوه ؟

على أن هذا القائل قد صرح بمراده فقال إن كلامه فى الحقيقة لا يسمع ، فاقتضى هذا من قوله إن ذات القديم جل وعز هو المسموع . ولو صح أن يقال ذلك فيه لصح أن يقال إن ذات أحدنا هو المسموع / (٧٧ ا ـ ٧٧ ب) دون كلامه ، وإن كان متى فقد الكلام لم يسمع ذاته .

على أن المسموع من حقنا أن نسمعه ولا نحتاج فى سمعنا له إلى اتصال شعاع أو هواء ؛ ولذلك يدرك الواحد منا الصوت فى محله ، ويفصل بالإدراك بينه وبين الجهة التى لم يحصل الصوت فيها مع السلامة . فإذا صح ذلك ، فلو كان تعالى مسموعا ، لوجب أن نسمعه الآن ، وبطلان ذلك يقتضى فساد هذا القول .

على أن ذات القديم لو كان مسموعا لاستحال أن يسمع متكلما لأنه لا تعلق للكلام بذاته على وجه يجب ذلك فيه ، وإنما نقول إنا ندرك الجوهر أسود من حيث ندركه ، وندرك محله بالحاسة الواحدة ، فلأحدهما بالآخر تعلق ، ولإدراكنا لأحدهما تعلق بإدراك الآخر حتى يحلان محل الشىء الواحد فيما يمنع من إدراكهما أو يصححه ، والقديم تعالى لا تعلق لكلامه به على هذا الحد ، فكيف يقال إنه يسمع ذاته متكلما ؟

وأما من قال إن القديم تعالى يصح أن يدرك بسائر الحواس بأن يفعل الله

جل وعز ما إذا فعله فى العين كان رؤية فى الأذن والفم والأنف ، ولا يسمى حينئذ شما وذوقا ، لأن الأسماء يحتاج فيها إلى السمع ، فغلط عظيم لما دللنا عليه من قبل من أن الإدراك بهذه الحواس مختلف ، وأن الإدراك بأحدها لا يصح أن يكون هو الإدراك بسائرها ، فصارت هذه الإدراكات [1] فى أنها مختلفة لو كانت معانى بمنزلة / (٧٧ ب ـ ٧٨ ا) الأجناس المختلفة . فكما لا يصح أن يصير السواد طعماً ، فكذلك إدراك أحدهما لا يصح أن يكون إدراكا للآخر . وقد بينا أيضاً أن تجويز هذا يؤدى إلى القول بأن اختصاص كل حاسة بما تختص به بالعادة ، وبينا ما يلزم على ذلك من الجهالات ، وأبطلنا قول من قال إنا ندرك الأشياء كلها من حيث الوجود أو الحدوث ، وبينا أنها تدرك على أخص أوصافها .

على أن هذا القائل ليس بأن يقول إنه تعالى يرى ، ويقول إن الرؤية يجوز أن يوجدها الله فى سائر الحواس فيدرك بها ، أولى منه بأن يقول إنه تعالى يدرك من طريق الشم واللمس ، ويجوز أن يخلق الله ذلك المعنى فى العين فتدركه به ولا يسمى رؤية . ولست أدرى ما الذى منعه من إطلاق القول بأنه يشم ويذاق لا على الوجه الذى يشم سائر المشمومات ويذاق سائر المذوقات ! أولا أدرى لماذا امتنع من القول بأنه يصافح ويلمس بخلاف ما يعقل من ذلك فى الشاهد ! لأن ذلك خطأ عند كثير من الأمة ، ويصح القول به عند أصحاب الخطرات وكثير من الحشو ، كما أن القول بأنه يرى خطأ عند قوم وصواب عند آخرين ، ولا سمع ورد مصرحاً بأنه سبحانه يرى بالأبصار ، كما لم يرد النص الصريح فى الشم والذوق ، لأن ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : ترون ربكم ، مع أنه من أخبار الآحاد ، فليس فيه تصريح بذكر البصر

---

(1) فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية : المدركات .

٧٨ ـ٧٨ب/ ولا فى كتاب/ الله جل وعز ذكر الرؤية ، فكيف يصح أن يدعى أنه تعالى سمى نفسه بأنه يرى ، أو ورد السمع به، ويجعل ذلك فرقاً بينه وبين إدراكه شماً وذوقاً ولمساً! ولست أدرى ما الذى بان به هذا الرجل ممن يقول بالملامسة والحلول ويدعى فى الله أنه بصورة ! بل يجب أن يكون زائدا عليهم لأنهم جوزوا رؤيته ومصافحته فقط ، وهذا القائل فقد أجاز ذلك ، وأجاز أن يدرك على سائر الوجوه ، وإن كان ممتنعا من التسمية فقد أعطى المعنى الذى يفيد كونه تعالى مدركا من كل وجه ، وهذا سخف من قائله ، وخروج عن قول أهل العلم ، لأنه لا أحد منهم استجاز إطلاق ذلك ، وإنما اختلف المتقدمون ممن ينفى التجسيم فى أنه يرى بالبصر أو لا يرى ، فأما فى غير هذا الوجه فلا خلاف فيه ، فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يدرك بسائر الحواس كما لا يصح أن يرى .

فصل

فى أنه تعالى لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها

اختلف الناس فى ذلك :

فأما أهل العدل بأسرهم ، والزيدية ، والخوارج ، وأكثر المرجئة ، فإنهم قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر ، ولا يدرك به على وجه ، لا لحجاب ومانع لكن لأن ذلك يستحيل .

وقالت طائفة من الحشو ، وأصحاب الحديث ، ومن ينصر مقالتهم ، إنه جل وعز يرى بالأبصار ويدرك بها ، لكنهم امتنعوا من رؤيته / فى الدنيا وأجازوا ذلك عليه فى الآخرة ، وامتنعوا من أن يراه الكفار ، وأجازوا أن يراه المؤمنون . وفيهم من فرق بين الرؤية والإدراك ، فزعم أنه جل وعز لا يدرك بالبصر ويرى به . /٧٨ب-٧٩ ا

وحكى عن سفيان[1] بن سحبان ، وغيره من المرجئة ، أنه يجوز أن يرى جل وعز بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة فى الشاهد ، وإن كان فى أصحاب سفيان[2] من يقول بنفيه عنه .

وأما ضرار بن عمرو ومن تبعه ، فإنه قال إنه تعالى يرى فى المعاد بحاسة سادسة . هذه أقاويل من نفى التشبيه بزعمه وأجاز عليه الرؤية .

وأما هشام بن الحكم ، وغيره من المجسمة ، فإنهم يجوزون أن يرى فى الحقيقة ويلمس ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

---

(١) فى نسخة دار الكتب المصرية : سفين .

(٢) فى كل من نسختى المكتبة المتوكلية اليمنية ودار الكتب المصرية : سفين .

وقد بينا من قبل أن الكلام فى الرؤية فرع على الكلام فى نفى التجسيم ، فلا وجه لمكالمة هذه الطائفة فى الرؤية ، لأنه لو ثبت فيه جل وعز ، ما قالوه لوجب أن يرى لا محالة . وإنما نتكلم فى نفى الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، ونحن ندل على ما نذهب إليه ، ونبين الأدلة العقلية والسمعية فيه : وعند فراغنا من ذكر أدلتنا نذكر شبههم والجواب عنها بعون الله ومشيئته .

دليل :

أحد ما نعتمد عليه فى أنا لا نرى الله جل وعز بالأبصار ، لا ما قدمناه من أنه تعالى ليس بمرئى ، لأنا قد بينا أنا إنما لم نره فى هذه الأوقات لا لمانع وعارض / [٧٩ ـ٧٩ب] بل لأنه فى ذاته لا يرى ، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد ، لا لمانع لكن لأنه فى ذاته لا يرى . وإذا صح بهذه الدلالة ، وسائر الأدلة التى استقصيناها ، أنه يستحيل أن يرى فى ذاته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، ولا يدرك بها ، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى فى نفسه ، كما لا يصح أن نعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوما فى نفسه .

دليل آخر :

ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار أن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا له ، أو فى حكم المقابل له ، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به . وهذا الشرط فى أنه واجب فيما يصح أن يرى بالبصر بمنزلة نفس البصر فى أنه شرط واجب فى الرائى منا ، فلا فرق بين من قال فى الرائى بالبصر إنه يرى به على خلاف هذا الوجه — وإن وجدنا الأمر يجرى على طريقة واحدة فى أنا لا نرى به إلا كذلك —

وبين من قال إن الرائى منا لا يحتاج فى رؤية ما يراه إلى البصر ، وإن كان لا يصح أن يرى على طريقة واحدة إلا به . وتجويز ذلك يؤدى إلى كل جهالة بأن يقال إن المتحرك ، وإن كان لا يتحرك على طريقة واحدة إلا عند وجود الحركة فيه ، أنه لا يحتاج فى كونه متحركا إليها ، وكذلك فى السواد ، وإن لم ينتف إلا عند وجود البياض أو بعض أضداده على طريقة واحدة ، أنه لا يحتاج فى إنتفائه إليه . وكذلك الظالم ، وإن كان يستحق الذم عند الظلم ، وعند فعل / [٧٩ب ـ ١٨٠] القبيح ، ولولاه لم يستحقه ، أن ذلك غير واجب كونه مستحقا ، فإنما حسن بالعادة . وما أدى من الأقاويل إلى هذه الجهالات التى هى أصول الأدلة وجب فساده .

فإن قيل : وما الدليل على أن ماذكرتموه شرط فى رؤية ما ترونه ؟ قيل له : لأنا نجد الجسم واللون الحال فيه ، إذا كان مقابلا لنا ، يصح أن نراه ، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه ، فعلم أن ماله لم يصح أن نراه خروجه من أن يكون مقابلا لنا ، وماله صح أن نراه دخوله فى هذه القضية ، لأنه لم يتغير لهذا المرئى ، ولا لنا حال سوى ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو العلة التى لها صح أن نراه عند رؤيتنا له ، وبفقدها لم يصح أن نراه .

فإن قيل : ألستم ترون وجوهكم فى المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر ، وترون نفس البصر فى المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلا لنفسه ، وذلك يبطل ما اعتمدتموه ؟ قيل له : إن الرائى منا وجهه وبصره فى المرآة إنما رآهما لأنهما فى حكم المقابلين له ، لأن المرآة تصير آلة له ، فهى كأنها عينه فيما يرى بها ، فما قابلها إذن فى هذا الحكم كأنه مقابل لعينه ، فلذلك صح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة .

وقد بينا من قبل أن المراعى فى رؤيتنا لما نراه ، بحصول قاعدة الشعاع النافذ من البصر ، بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، بعد أن يكون نافذا على جهة مستقيمة . فإذا صح / (٨٠ ا ـ ٨٠ ب) ذلك فلا فرق بين أن يكون الشعاع يتصل بالوجه من المرآة وبين أن يتصل بسائر ماقابله فى الوجه الذى ذكرناه .

فإن قيل : هلا قلتم إن الرائى منا إنما يرى ماقابله لأن الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق له الرؤية والحال هذه ، وإنما لم يوقع فقد المقابلة لأنه تعالى بالعادة لايخلق فيه الرؤية ، فلا يجب أن تحيلوا فيما لايختص بالمقابلة أن يرى ؟ قيل له : إن ماجرى على طريقة واحدة ، حتى لايكون بينه وبين الموجبات فصل ، لايصح كونه بالعادة ، لأنا لو جوزنا ذلك فيه لجوزنا أن يكون حاجة الرائى منا إلى الحاسة أصلا فى رؤية مايراه للعادة ، وحاجته إلى البنية فى كونه حيا للعادة ، ووجوب انتفاء السواد بالبياض للعادة ، وامتناع رؤية المحجوب والبعيد بالعادة . ولو جوزنا ذلك كله لأدى إلى أن يجوز أن يكون بين يدينا الجسم العظيم فلا نراه ، وإن كنا نراه الآن للعادة ، وذلك مما قد بينا فساده من قبل ، وذكرنا مايلزم عليه من الجهالات .

وإنما يصح أن يصرف بعض الأمور إلى أنه بالعادة إذا لم نجد الأمر فيه من كل وجه على طريقة واحدة ، كما نقول فى خلق الولد عند الوطء ، وكما نقوله فى خلق العلم الضرورى فى مخبر الأخبار عند الإخبار ، لأن مثل تلك الأخبار توجد ، ولا يحصل لنا العلم ، ومثل خبر المخبر الأخير يحصل أولا ، فلا يحصل العلم . وقد علمنا أن صحة رؤيتنا للمرئيات عند المقابلة وما يجرى مجراها . وتعذر (٨٠ب ـ ٨١ ا /) ذلك عند فقدهما ، بمنزلة حدوث الألم عند الضرب فى جسم الحى / وارتفاع

ذلك من جهتنا عند ارتفاع الضرب ، فكما أن ذلك موجب فكذلك ما قلناه .

فإن قيل : فيجب على هذه القضية لو وجد سواد لا فى محل أن لا يصح منكم أن تروه لفقد المقابلة وما يجرى مجراها ، وذلك بخلاف قول الشيخ أبى هاشم رحمه الله ، لأنه قد نص على أن ذلك يجب أن يرى لو وجد لا فى محل . ومن قولكم إن الرؤية تتعلق بالشىء على ما هو عليه ، قد علم أن حال السواد لا يتغير بوجوده لا فى محل عما هو عليه إذا كان فى محل ، فإن أنتم منعتم من رؤيته نقضتم هذا الأصل ، وإن أجزتم ذلك فيه أبطلتم ما اعتمدتموه . قيل له : إن السواد لو وجد لا فى محل لكان فى حكم المقابل ، لأنه لا بد من أن يوجد من جهة المحدث على وجه لو قصد إلى أحداثه فى المحل لكان محله فى جهة دون جهة ، فهو إذن يجب أن يكون كأنه فى جهة دون أخرى ، فيصح أن يراه الواحد منا على هذه الطريقة . ومتى رأيناه على هذا الوجه لم يعترض ما قدمناه من الأصل الفساد . وقد بينا من قبل ما يمكن أن يقال فى ذلك ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قيل : أليس القديم تعالى يرى الواحد منا من غير مقابلة ، ويفارق حاله حال سائر الرائين ، فهلا جاز منكم أن تروه لا بمقابلة ، ويخالف حاله حال سائر المرئيات ؟ قيل له : إنه تعالى يرى لنفسه . ولا يحتاج فى رؤيته لما يراه إلى حاسة . فلذلك صح أن يرى المرئيات وإن استحال / (٨١ ا ـ ٨١ ب) كونه مقابلا لها ، والواحد منا لا يرى ما يراه إلا بحاسة على ما دللنا عليه من قبل . فلو كان تعالى مرئيا لنا لكنا لا نراه إلا بهذه الحاسة ، فكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التى معها يصح أن يرى غيره من المرئيات من المقابلة وما يجرى مجراها ، فإذا استحال ذلك فيه علم أنه لا يصح أن نراه على وجه .

فإن قيل : هلا جوزتم أن تروه بحاسة أخرى سوى هذه فيصح أن يرى

بتلك الحاسة على خلاف هذه الوجوه المعقولة التى تقتضى حدثه ؟ قيل له : إنا قد دللنا من قبل على أنه لا يصح أن نراه بحاسة سادسة ، وأن القول بذلك باطل .

فإن قيل : هلا قلتم إنا نراه تعالى كما يريد وكما يشاء من غير تكييف ، فلا تؤدى رؤيتنا له إلى ما ذكرتموه من جواز المقابلة عليه ؟ قيل له : إن ما معه يصح أن يرى لا يتعلق بالإرادة ، وكذلك ما معه يستحيل أن يرى الشىء لا يتعلق بالإرادة ، ولو جوزنا ما سألت عنه لأدى إلى أن يكون كل مالا نراه إنما لانراه للمشيئة ، وكل ما نراه إنما نراه لأجل الإرادة ، ولجوزنا فيما يتنافى من المتضادات مثله ، وفيما يحتاج إلى غيره من المعانى مثله ، فذلك يؤدى إلى الجهالات التى قدمنا القول فيها .

فإن قيل : هلا قلتم إن الذى له لم نره هو لأنه لا يصح أن يتصل به الشعاع أو بمكانه ، لأنه ليس بمحل ، ولا يصح أن يحل فى المحل ؟ قيل له : إنا لم نقصد بالكلام الذى قدمناه إلا الدلالة على أنا لانراه ، وقد ثبت ذلك على كل حال .
٨١ب-٨٢ ا / فأما ما لأجله لا/ يرى فى ذاته فقد قدمنا القول فيه .

وبعد : فإنا قد بينا أنه لا يعتبر فى رؤيتنا لما نراه باتصال الشعاع به أو بمكانه وإنما يعتبر فى هذا الباب أن يحصل الشعاع بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، ووجود المرئى لا فى محل لا يحيل رؤيته على هذا الشرط ، فما سألت عنه لا يصح على كل وجه .

دليل آخر :

ومما يدل على أنه سبحانه لا يرى بالأبصار قوله عز وجل : « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير »[1] فنفى أن يدرك بالأبصار ،

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ماتفيده رؤية البصر ، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق ، فيقال : أدرك الغلام إذا بلغ ، وأدركت الثمرة[1] إذا نضجت ، وأدرك فلان فلانا إذا لحقه ، وقال سبحانه : « حتى إذا أدركه الغرق »[2] يعنى لحقه الغرق ، و « قال أصحاب موسى إنا لمدركون »[3] يعنى لملحوقون . وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة ، وأدركت الصوت ، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر ، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه ، فاختص بفائدة واحدة وهى الرؤية بالبصر . فإذا صح ذلك فيجب أن يكون قوله تعالى : « لاتدركه الأبصار » فى باب الدلالة على أنه لا يرى بمنزلة قوله لو قال : لاتراه الأبصار .

فإن قيل : ولم قلتم إن الإدراك بالبصر / والرؤية بالبصر يفيدان فائدة / ٨٢ ا-٨٢ب
واحدة ؟ قيل له : إن الرجوع فى أن فائدة الكلمتين سواء إلى الاستعمال ، وقد وجدناهم لا يفصلون بينهما فى الاستعمال على وجه : فكل شىء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف بأنه رآه ببصره ، وكل مايوصف بأنه رآه ببصره يوصف بأنه أدركه ببصره ، وما امتنع استعمال أحدهما فيه على الحقيقة لا يستعمل الآخر فيه ، فيجب صحة ماقلناه . ولهذا استشهد شيوخنا رحمهم الله بقول أهل اللغة : أدركت ببصرى شخصاً ، ورأيت ببصرى شخصاً ، وأحسست ببصرى شخصاً ، وأن أهل اللغة إذا لم تفرق فى الاستعمال بين جميع ذلك علم تساوى فوائدها .

فإن قيل : فأنتم قد فصلتم بين هذه الألفاظ فأحلتم أن يقال فى الله تعالى

(١) فى نسخة دار الكتب المصرية : وأدركت الثمرة وبلغت .
(٢) سورة يونس : آية ٩٠ .
(٣) سورة الشعراء : آية ٦١ .

إنه يحس ، وإن جوزتم أن يوصف بأنه يرى ويدرك ، وذلك يبطل استشهادكم به قيل له : إن قولنا (يحس) يفيد[1] مثل فائدة قولنا (يدرك ببصره) ، لأنه يفيد الإدراك بالحاسة ، فلذلك لم نستعمله فى الله تعالى لأنه جل وعز ليس ممن يرى بالحواس ، وذلك لايمنع من تسوية فوائدها إذا استعملت فى الواحد منا ، وهو الذى قصده الشيوخ ، فلا معترض على قولهم بما ذكرناه .

فإن قيل : إنا ندعى أن الإدراك بالبصر ليس هو الرؤية بالبصر ، وأنه تعالى إنما نفى أن يدرك بالبصر ولم ينف أن يرى ، فكيف يصح أن تستدلوا بالآية على أنه تعالى لايرى ؟ قيل له : إنه لا حال / يعقل للواحد منا إذا أدرك ٨٢ب - ٨٣ ا الشىء ورآه إلا حالة واحدة وهو كونه رائياً له ، ومتى حصل بهذه الحال وصف بأنه مدرك ببصره وراء ببصره ، كما لا يعقل له عند كونه عالماً بالشىء إلا حالة واحدة ، وإن وصف عند ذلك بأنه عالم وعارف فلا فرق بين من جعل له بكونه مدركا للشىء ببصره حالة زائدة على ما قاله بكونه رائياً وبين من قال إن له أحوالا زائدة لا سبيل إلى معرفتها .

وبعد : فكان يجب على هذا القول أن يجوز أن ندرك الشىء بأبصارنا على وجه وإن لم نره بأبصارنا ، أو نراه بأبصارنا وإن لم ندركه بأبصارنا ، لأنه لا يصح أن يقال إن لأحد الأمرين تعلقاً بالآخر على وجه لا يصح أن يحصل خالياً منه ، لأن ذلك يوجب التباسه بما لا يفيد إلا حالة واحدة .

وبعد : فلو ثبت ذلك من حاله ليدل على ما يقصد إليه من أن كل ما يستحيل أن ندركه بأبصارنا فيجب أن لا نراه بأبصارنا من حيث كانت الرؤية بالبصر لا تنفك من الإدراك بالبصر . فإذا صح أن حال المدرك والرائى حالة واحدة ،

(١) فى نسخة دار الكتب المصرية : يفيد بانفراده .

وثبت بما قدمناه من جهة اللغة أنهما يفيدان هذه الحالة ، فقد صح الاستدلال بالآية على أنه تعالى لايجوز أن يدرك بالأبصار ، ولا يرى بها .

فإن قيل : إنا ندعى أن الإدراك بالبصر ، وإن لم يكن بخلاف الرؤية بالبصر ، فهو رؤية بالبصر على وجه مخصوص ، وهو أن يرى الشىء من جميع جهاته فيصير الرائى له محيطاً به ، ويصير / البصر محيطاً به ، فلا يجب فى كل ما لا يدرك ٨٣ ا-٨٣ب بالبصر لاستحالة الجهات عليه أن لا يرى بالبصر ، كما أن الفهم والفقه ، لما كان علما على وجه ، لم يمتنع أن يعلم ما لا يصح أن يفقه ويفهم ، فجوزوا كون الآية دالة على أنه تعالى لا يدرك بالأبصار وإن كان يرى فى الحقيقة . قيل له : إن الأمر لو كان على ما زعمته لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا ، لأنه لايراها فى وقت واحد من جميع الوجوه ، ولوجب أن لا يوصف فى الحقيقة بأنه قد أدرك اللون ببصره ، لأنه لاجهات له يرى عليها ، فإذا بطل ذلك ، وعلم أنه لا شىء يوصف الواحد منا بأنه يراه ببصره إلا ويوصف بأنه يدركه ببصره على اختلاف أحواله ، فذلك يبطل ما تعلق السائل به . وإنما قلنا إن الفهم والفقه هو العلم بمعنى الكلام دون العلم بالأشخاص وسائر الأشياء من حيث ثبت أن الواحد منا يوصف فى الحقيقة بأنه يعلم نفسه وكون السماء فوقه والأرض تحته وإن لم يوصف بأنه يفهمهما ويفقهها . فلذلك جعلنا المستفاد بالفهم والفقه أخص من المستفاد بالعلم ، وليس كذلك حال الإدراك بالبصر والرؤية بالبصر لأنهما يطردان فى الاستعمال على سواء ، فهما بمنزلة وصفنا للعلم بأنه معرفة ، وللقدرة بأنها قوة ، دون ما سأل السائل عنه .

فإن قيل : إنه سبحانه إنما نفى أن يحاط به بالبصر ، ودل بالآية على أنه / ٨٣ب-٨٤ ا ليس بجسم يصح ذلك فيه ، وهذا هو المعقول من الإدراك بالبصر ، فكيف تدل

الآية على أنه تعالى لا يرى ؟ قيل له : إن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة ، لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة ، فلا يقال أدرك السور المدينة ، والدار من فيها ، والثياب الرجل ، والقلنسوة الرأس ، وعير المنبت الكافور ، وإن كان محيطاً بذلك كله . ولا يقال إن بصرنا أحاط بالسماوات ، وإن قيل فيه إنه قد أدرك السماوات . فإذا كان عند الإطلاق لايستعمل بمعنى الإحاطة ، فكيف به إذا قرن بالبصر ! وقد بينا أنه عند ذلك لايحتمل إلا الرؤية بالبصر ، وفى ذلك إسقاط هذا السؤال .

فإن قيل : هلا جوزتم أن يكون إنما نفى أن يدرك بالأبصار ، ولم يرد نفى الرؤية ، وإنما أراد نفى إدراكه بها على سبيل إدراك الحرارة والبرودة ، ولذلك يصح أن يقال فى زيد إنه أدرك ببصره حرارة الميل وبرودته ، فلا تكون الآية دالة على ما استدللتم بها عليه ؟ قيل له : إن إدراك الحرارة والبرودة لايختص به البصر ، لأن حكمه فيه وحكم سائر محال الحياة سواء لايختلف ، فيجب حمل الآية على ما يختص البصر بالإدراك به دون مايشركه غيره فيه . ولو ثبت أن ذلك يستعمل على ما سأل عنه السائل لم يؤثر فيما اعتمدناه ، لأنه يجب أن تدل الآية
٨٤ ا–٨٤ب/ على أنه لايدرك بالأبصار على كل وجه يصح عليه الإدراك/ بالبصر من جهة الرؤية ومن غير جهة الرؤية . فكيف وما قدمناه يقتضى أنه لايختص البصر بالإدراك إلا ويراد به مايختص به دون ما شارك غيره فيه وهو الرؤية ! وعلى هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة فى اللغة ، فمتى قال قائلهم أدرك بأذنه وأدركت أذنه الصوت ، لم يرد به إلا ماتختص الأذن به . وكذلك إذا قال القائل أدرك بصره أو أدرك ببصره ، لم يرد به إلا الرؤية .

فإن قيل : إن الآية إنما تدل على أنه سبحانه لاتدركه الأبصار ، وليس فى ذلك خلاف ، لأن البصر لايدركه فى الحقيقة ، وليس فيها دلالة على أن المبصرين

لايدركونه ، فكيف يصح اعتمادكم على ظاهرها ؟ قيل له : إن البصر إذا أريد به الرؤية ، فالدلالة قد دلت على أن الرائى لا يرى برؤية وعلى نفى الرؤية فى الحقيقة ، فلا يصح أن يكون هو المراد بالكلام . وإن أريد به نفس الحاسة ، فلا يصح أن يكون هو المراد ، لأن البصر لا يصح أن يرى شيئاً البتة ، لأن ذلك يستحيل فيه لشىء يرجع إليه . فكما لا يصح أن يرى البصر القديم تعالى ، فكذلك لا يصح أن يرى غيره ، فكيف يقال إنه تعالى إنما نفى أن يدركه البصر مع أن ذلك يستحيل فيه على كل وجه ؟ وكيف يصح صرف الآية إلى ذلك وقد تمدح تعالى بها ، ومتى حمل على هذا الوجه لم يصح كونه مدحاً البتة ؟ وكيف يصح حمله
على هذا الوجه ، وقد اقتضى ظاهر الآية معنى/ النفى ، وليس للبصر رؤية بنفى ، /٨٤ب–٨٥ أ
ولا يختص بما يختص به الرائى حتى يصير فى الحكم منفياً ؟ فيجب إذاً حمله على أن المراد به إدراك المبصر ، لأن هناك حالا يختص بها تجرى مجرى الإثبات . ويصح أن يكون فى الحكم كالمنفى ، فمتى أريد ذلك بالآية صح صرف النفى إليه .

وبعد : فإن نفى ما يتعلق حصوله بالحاسة عن الحاسة وعن ذى الحاسة لا يختلف ، لأن أهل اللغة لا يفرقون بين قول القائل : « يد فلان لا تكتب »(١) ، وبين قولهم إن فلانا لا يكتب بيده ، ولا يفصلون بين قول القائل : « رجل فلان غير ماشية » وبين قولهم « فلان غير ماش برجله » ويجرون كلا اللفظتين على أمر واحد . فكيف يصح لهذا السائل أن يفصل بين قوله سبحانه : « لا تدركه الأبصار » وبين قوله لو قال : لا يدركه المبصر بالإبصار ؟

فإن قيل : إنه تعالى نفى إدراك جميع المبصرين ، ولم ينف أن يدركه بعضهم وهم المؤمنون على ما يذهب إليه ، فليس فى الآية دلالة على ما ذهبتم إليه .

---

(١) فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية : فلان لا يكتب .

قيل له : إن نفى إدراك جميع المبصرين له يقتضى نفى ذلك فى أبعاضهم وآحادهم ، كما أن إثباته نفسه مدركا جميعهم يقتضى إثباته مدركا لآحادهم ، فكيف يصح أن ينفى أن يدركه جميع المبصرين ، ويثبت بعضهم مدركا له ، وهل هذا إلا نقص من قائله ؟!

٨٥ ا-٨٥ب/ فإن قيل : إنا نسلم لكم أن المراد بالآية نفى الرؤية بالبصر على ما/بينتموه ، فما الذى تدفعون به القول بأنه تعالى أراد نفى الرؤية فى الدنيا دون الآخرة على ما نذهب إليه ؟ قيل له : إن شيخنا أبا على رحمه الله أجاب عن ذلك بأن قال إنه تعالى قد نفى أن يدرك بالأبصار نفيا عاما من غير توقيت ، فيجب القطع على أن المراد به فى كل حال ، ولا فرق بين من قال إنه أراد به فى الدنيا دون الآخرة ، وبين من قال إنه أراد بذلك فى بعض أوقات الدنيا دون بعض على ما يذهب إليه بعض من يقول بالحلول . ولا فرق بين من قال ذلك فى هذه الآية وبين من قال بمثله فى سائر ماتمدح بنفيه عن نفسه ، نحو تمدحه بنفى السنة والنوم ، ونفى الصاحبة والولد ، ونفى المثل . فإذا وجب حمل ذلك أجمع على أن المراد به النفى فى كل حال ، فكذلك القول فيما ذكرناه . والمعتمد فى الجواب عن ذلك أنه تعالى تمدح بنفى الإدراك عن نفسه وما كان نفيه مدحا ممايرجع إلى ذاته ، فإثباته له لايكون إلا نقصاً ، وصفات النقص لاتجوز على القديم سبحانه فى الدنيا ولا فى الآخرة ، فيجب أن لايرى فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وأن لايصح أن يكون المراد بالآية النفى فى وقت دون وقت ، كما لايصح أن يكون المراد بقوله : « لا تأخذه سنة ولا نوم (١) » نفى ذلك فى حال دون حال . وإنما قلنا إن هذا هو المعتمد لأن قوله تعالى : « لاتدركه الأبصار (٢) » هو نفى لإدراك الإبصار

(١) سورة البقرة : اية ٢٥٥ .
(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

عنه فقط ، وليس فى ظاهر الكلام / نفى ذلك فى كل حال ، فادعاء العموم فيه /٨٥ب-٨٦ ا لا يصح من جهة اللفظ ولا من جهة فحوى اللفظ .

فإن قيل قد اعتمدتم فى هذه الجملة على أشياء منها أنه تعالى تمدح بنفى الإدراك عن نفسه ، ومنها أن ما تمدح بنفيه عن نفسه فيجب أن يكون فى إثباته نقص . ومنها أن نفى الإدراك عن نفسه يرجع إلى ذاته لا إلى ما يجرى مجرى التفضل ، فدلوا على ذلك أجمع ليتم لكم ما قصدتم إليه ، قيل له : أما الذى يدل على أنه سبحانه تمدح بنفى الإدراك عن نفسه فاتفاق الأمة على ذلك ؛ لأن كل من تكلم فى هذا الباب قال إنه تعالى تمدح بذلك ، وإنما اختلفوا فى كيفية تمدح الله عز وجل به ، فمنهم من قال : إنه تمدح بنفى الإدراك بهذه الحاسة ، وإن صح أن يرى بحاسة سادسة ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنفى الإدراك وإن صح أن يرى ، وجعل الإدراك غير الرؤية ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنفى الإحاطة عن نفسه ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنفى الرؤية فى الدنيا عن نفسه ، وإن صح أن يرى فى الآخرة . وقلنا : إنه تمدح بنفى الإدراك عن نفسه على كل حال : فإذا اتفقت الأمة على أنه تعالى قد امتدح بهذه الآية على ما ذكرناه ، فقد صح بالإجماع ما ادعيناه . ثم يجب أن ننظر على أى وجه يصح حمل التمدح بالآية عليه ، فنقول إنه المراد . فإذا صح أن/ تمدحه بنفى ما يرجع إلى ذاته لا يصح إلا وإثبات ذلك /٨٦ ا-٨٦ب نقص ، فقد صح أنه لا يجوز أن يرى فى الدنيا ولا فى الآخرة .

ومما يوضح ذلك أن سياق الآية وعجزها يقتضى أنها أجمع جارية مجرى المدح ، لأنه تعالى قال : « بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة . . . » (١) إلى قوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

(١) سورة الأنعام : آية ١٠١

الخبير[1] » ، فيجب أن يكون جميع ما وصف به نفسه فى هذه الآيات مدحا ، لأن مجرى جميعه مجرى المدح . يؤيد ذلك أن جماعة المسلمين يثنون على الله تعالى ويمدحونه بقولهم : « يامن يَرى ولا يُرى » وقد روى ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله أنه ذكره فى جملة تحميده ودعائه . فإذا صح ذلك فيجب أن يكون مأخوذا من قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »[2] ، فلولا أنه عقل عنه أنه مدح لم يجعل ما ذكرناه ثناء له ومدحا .

فأما قول من قال : إنه سبحانه تمدح بنفى الإدراك عن نفسه كما يتمدح الملك بأنه لا يرى لأن كثرة رؤية الناس له كالابتذال له ، فسخف من قائله يدل على أنه كان لا يعرف كيفية الاستدلال بهذه الآية . وذلك أن الملك لا يتنزه عن رؤية من يتشرف برؤيته ، أو ينتفع به دينا ودنيا ، وإنما يتنزه عن رؤية من تضره رؤيته . ولذلك لم يجعل من صفات الأنبياء صلوات الله عليهم التنزه عن رؤية غيرهم لهم ، ولا يصح أن يكون ذلك مدحا فى الملوك /٨٦ب-٨٧ ا، ولا يكون مثله مدحا فى الأنبياء . وكيف يصح لعاقل التعلق بذلك ؟ وإنما نحن نجعل الآية تمدحا بنفى الإدراك بالبصر لأنها تنبىء عن استحالة ذلك عليه ، فتمثيله ذلك بما قالوه فى الملك ، مع أن رؤيته تصح ، بعيد ، ويجب على هذا القول أن تجوزوا أن يراه الأنبياء والصالحون وإن تمدح بنفى رؤية غيرهم له كما قالوه فى الملك .

وأما ماله قلنا إنه تعالى تمدح فى هذه الآية بنفى أمر يرجع إلى ذاته ، فهو لأن ما يصح أن يرى أو يستحيل ذلك فيه ، أو يثبت ذلك فيه ، أو ينتفى ، لا يتعلق بالفعل ولا باختيار مختار . فإذا صح ذلك ، وتمدح جل وعز بأن الأبصار

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣

(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

لا تدركه ، فيجب أن يكون ذلك تمدحا بأمر يرجع إلى ذاته ، فكأنه جل وعز نبه بذلك على أنه على حال معها يستحيل أن يرى ، كما أنه تعالى قد نبه بقوله : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم[1] » على أنه فى ذاته يستحيل ذلك عليه . وإذا صح ذلك وجب القضاء بأن إثبات ذلك له يقتضى صفة نقص فيه ، وإذا اقتضى ذلك فيه ، وجب نفى ذلك عنه فى كل حال .

فإن قيل : أليس تعالى تمدح بأنه يتفضل على عباده بالإحسان والإنعام والجود والأفضال ، ولم يوجب نفى ذلك نقصا ، فهلا جوزتم كونه متمدحا بنفى الإدراك بالبصر عن نفسه ، وإن لم يوجب إثبات ذلك نقصا ؟ قيل له : إن التمدح بفعل التفضل متى قيل فيه إن نفيه نقص ينقص وجه التمدح به ، وخرج التفضل من كونه تفضلا /٨٧ ا-٨٧ب ولا يصح أن نثبته متمدحا على وجه يزيل معنى التمدح . ولذلك قلنا إن تمدحه بفعل الثواب وما شاكله يقتضى أن يلحقه بنفى ذلك نقص ، لأن من حق الواجب أن يستحق الذم بأن لا يفعل ، وليس كذلك تمدحه بنفى الإدراك عن نفسه ، لأن ذلك لا يتعلق بالتفضل والأفعال أصلا .

فإن قيل : أليس عند شيخكم أبى على رحمه الله يصح التمدح بفعل الإدراك لأن الإدراك عنده معنى ، ويصح أن يتمدح بأن لا يفعله ، فيجب أن يجرى التمدح بإثبات ذلك ونفيه مجرى التمدح بالأفعال على قوله ، وهذا يوجب على مذهبه أن لا يصح التعلق بظاهر الآية . قيل له : إنه رحمه الله يحيل أن لا يرى ما يصح أن يرى وأن لا تحدث الرؤية فى عين الواحد منا إذا كانت الحال هذه ، كما لا يجوز أن لا يحدث الموت إذا نقص بنية الحى ، ولا يجوز أن لا تنتفى حياته والحال هذه . فعنده إذا كان الحال هذه يستحيل أن لا تحصل الرؤية فيما

(١) سورة البقرة ، ٢٥٥ .

يصح أن يرى ، أو يحصل فيما يستحيل أن يرى ويجريه مجرى ما يستحيل رؤيته عندنا . فإذا صح ذلك زال الاعتراض بما ذكرته على مذهبه .

فإن قيل : ألستم تمدحونه جل وعز بأنه حليم ولا ترجعون بذلك إلا إلى أنه لا يعاقب من عصاه ، ولم يجب أن يكون إثباته معاقباً فى الآخرة نقصاً ، فجوزوا أن يدرك فى الآخرة بالأبصار ولا يكون ذلك نقصاً ، وإن كان قد
٨٧ب-١٨٨/ تمدح بأنه لا يدرك بالأبصار / قيل له : إن وصفنا له جل وعز بأنه حليم يفيد أنه لم يفعل العقاب على وجه هو متعجل بفعله . فإثباتنا إياه فى الآخرة معاقبا لايخرجه من أن يكون غير متعجل بفعل العقاب ، فلم يثبت له ما مدحناه بنفيه عنه على الوجه الذى مدحناه به . والحليم فى الشاهد إنما يوصف بذلك لأنه لا يعاجل بالعقاب ، فمتى لم يعاجل به وصف بذلك أخره أم تركه أصلا . والتارك للعقاب لم يوصف بأنه حليم لتركه له ، وإنما يوصف بذلك لأنه لم يتعجل بفعله . فليس لأحد أن يقول إن ما ذكرتموه ليس هو المراد بوصف الحليم بأنه حليم فى الشاهد . هذا هو قول شيخنا أبى هاشم رحمه الله . فأما شيخنا أبو على رحمه الله فإنه يقول إن تمدحنا له بأنه حليم هو تمدح بفعل ما ينافى وجوده وجود العقاب من الإنعام والصحة وما يجرى مجراهما . ويجرى ذلك مجرى تمدحه بفعل التفضل ، فالكلام عنه زائل من هذا الوجه ، وإن كان الصحيح فى وصف الحليم ما قدمناه أولا .

واعلم أن الأصل فيما يمدح به القديم سبحانه ، وفيما يتمدح هو به ، أنه على قسمين : أحدهما تمدح بأمر يرجع إلى إثبات الفعل ونفيه ، والثانى تمدح بما يرجع إلى ذاته .

ثم ينقسم كل واحد من القسمين على ضربين : فما تمدح به لأمر يرجع إلى

الفعل قد يكون تمدحاً بإثبات ، وقد يكون تمدحاً بنفى . فما هو تمدح بإثبات
/٨٨ ا-٨٨ب بعض أفعاله على قسمين : أحدهما يقتضى نفيه نقصاً ، وهو التمدح بفعل الواجب / من تمكين المكلف ، والألطاف ، وإزاحة العلل ، وإثابة من يستحق الثواب إلى ما شاكله . وإنما قلنا ذلك فيه لأنه تمدح بفعل واجب ، ومن حق الواجب أن يستحق الذم بأن لا يفعله من وجب عليه . فكذلك قلنا إن نفيه يقتضى النقص ، لكنه يجب أن يشرط فيه فيقال إن نفيه فى سائر الأحوال لا يقتضى ذلك فيه .

والضرب الثانى تمدح بفعل الإحسان ، وسائر ما يتفضل به فى الدين والدنيا ، فنفى ذلك لا يوجب النقص ، لأن القول بأن نفيه يوجب نقصاً يخرجه من كونه تفضلا ، لأن التفضل ما للمتفضل أن يفعله ، وله أن لايفعله ، فلذلك لم يوجب نفى ذلك النقص ، وإن كان متمدحاً بفعله .

وأما تمدحه بنفى الفعل فعلى قسمين : أحدهما إثباته يوجب النقص ، وذلك نحو تمدحه بأنه لا يظلم الناس شيئاً ، وما الله بظلام للعبيد ، فإن إثبات ذلك يوجب النقص ، تعالى عن ذلك . وإنما كان كذلك لأن من حق القبيح أن يستحق الذم بفعله ، فلا يصح أن لايكون إثباته نقصاً ، فلذلك لانجيز أن يفعل جل وعز شيئاً من القبائح ، كما لا نجيز أن لا يفعل بعض الواجبات .

والضرب الثانى تمدحه بنفى فعل يجرى نفيه مجرى التفضل ، وذلك نحو أن يتمدح بأنه لايعاقب الكافر والفاسق لو تمدح بذلك ، وإن كان لو عاقبهما لكان مايفعله عدلا وحكمة ، فإن إثبات ما يتمدح بنفيه من هذا القبيل لا يوجب النقص ، لأن له أن يعاقب ، كما أن له أن لا يعاقب ، فهو فى هذا الوجه بمنزلة
/٨٨ب-١٨٩ التفضل فى أنه يستحق المدح بأن لايفعله ، / ولا يستحق بفعله الذم ، وإنما كان كذلك لأن الآلام المستحقة – إذا لم يفعل – صارت بمنزلة ابتداء اللذات ، ولذلك

وقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب على هذا الوجه . ولذلك نقول فى المظلوم إنه إذا كان من أهل النار ولم يصح أن يوفر عليه ما يستحقه من الأعواض أن يجعل ذلك جزءاً من عقابه ، وجعلنا انتقاص كل جزء من العقاب بمنزلة إيصال جزء من اللذة إليه ، وبذلك يستحق المبرئ غيره من الدين وسائر الحقوق المدح، كما يستحق مثله على العطايا المسداة . فقد ثبت أنه جل وعز لو لم يعاقب الكفار والفساق وعفا عنهم لاستحق المدح ، وإن كان لو فعل بهم العقاب لم يكن ذلك نقصاً فيه . فقد ثبت أن النفى والإثبات فى باب الأفعال يتساوى ولا يختلف ، وهذه الطريقة أولى من طريقة من فصل بين الأمرين وجعل النفى مخالفاً للإثبات.

فأما التمدح إذا كان بأمر يرجع إلى الذات ، فإنه ينقسم إلى أقسام ثلاثة : أحدها تمدح بإثبات فى الحقيقة ، والثانى تمدح بما يجرى مجرى الإثبات ، والثالث تمدح بما يجرى مجرى النفى .

فأما التمدح بما هو إثبات فى الحقيقة ، فكوصفنا له بأنه موجود قديم باق إلى سائر ما يفيد وجوده ، فإن ذلك إثبات فى الحقيقة ، ونفى ذلك يوجب النقص ، لأن نفى ذلك يقتضى عدمه فى حال أو فى كل حال ، وذلك يخرجه من كونه قديماً، ولا شىء أدل على النقص مما يفيد فيه إخراجه عن كونه قديماً .

فأما التمدح بما يجرى مجرى الإثبات / فكوصفنا له بأنه عالم قادر حى سميع بصير لأن هذه الصفات أجمع تفيد مدحه بما هو عليه فى ذاته ، ونفى جميع ذلك يوجب النقص ، لأن خروجه من كونه عالماً وقادراً وحياً وسميعاً وبصيراً يوجب فيه النقص . ‎/١٨٩ - ٨٩ب

فإن قيل : أليس القديم تعالى عند إيجاده الأجسام قد خرج عن أن يكون قادراً عليها عندكم، ولا يوجب ذلك نقصاً فيه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

قيل له : إن وصفنا إياه عند إيجاده للأجسام بأنه لا يوصف بالقدرة عليه إنما لا يوجب النقص ، لأنه يفيد خروجه من كونه قادراً على شىء يستحيل كونه مقدوراً ، وإنما يلحق بمثل هذا النقص متى أبنا عن خروجه من كونه قادراً على شىء يصح كونه مقدوراً فى نفسه ويصح مع ذلك كونه مقدوراً له . ولذلك لا يعد كونه تعالى غير موصوف بالقدرة على أفعال العباد نقصاً لما استحال كونها مقدورة له ، ولا يعد كونه غير موصوف بالقدرة على إيجاد الأجسام والألوان وما جرى مجراها صفة نقص ، لأنا إنما جعلنا ذلك مفيداً للنقص لما كانت الأجسام والألوان مقدورة فى الحقيقة ، وإنما لم يصح من الواحد منا أن يقدر عليهما لأمر يرجع إليه لا إلى الجسم واللون ، وهو لأنه يقدر بقدرة تحله لا يصح أن يفعل بها الأجسام أو الألوان لا لأمر يرجع إلى جنسهما . فأما القديم تعالى فإنما لا نصفه بالقدرة على إيجاد ما قد أوجده من الأجسام ، لا لأمر يرجع إليه ، لكن لشىء يرجع إليها، وهو أنها بوجودها قد خرجت من أن يصح إيجادها ، فلا يوجب وصفنا له بذلك فيه صفة نقص على وجه من الوجوه / . ‎/٨٩ب - ١٩٠

فإن قيل : فيجب إن كان الأمر كما زعمتوه أن يكون وصفاً له إذا هو أفنى الأجسام بأنه قادر على إيجادها ليس بصفة مدح ، وإن كان وصفنا له بأنه لا يوصف بالقدرة عليها عند وجودها ليس بصفة نقص . قيل له : إنه إذا أفنى الأجسام فقد صارت بحيث يصح إيجادها ، وإذا صح ذلك فيها ، فوصفنا له جل وعز بأنه قادر على إيجادها فى أنه مدح بمنزلة وصفنا له بأنه قادر على سائر ما نصفه بالقدرة عليه . وليس كذلك ما لا نصفه بالقدرة عليه مما قد وجد ، لأن ما له لم نصفه بذلك ليس هو لشىء يرجع إليه ، بل هو لأمر يرجع إليها ، وهو استحالة وجودها .

فلذلك قسمنا وصفنا لمن يصفه بأنه غير قادر على الشىء إلى قسمين :

أحدهما يوجب النقص ، وهو أن يفيد هذه الصفة فيه كونه غير قادر على ما هو مقدور له وأمثاله مقدور ، لأن ذلك يفيد أنه إنما لم يقدر عليه لأمر يرجع إليه لا إلى المقدور ، ومتى أفادت الصفة أن المقدور فى نفسه يستحيل وجوده ، أو يستحيل كونه مقدوراً له ، وأن الحى إنما لم يوصف بالقدرة عليه لذلك لا لشىء يرجع إليه [لم يفد ذلك فيه نقصاً . فأما كونه جل وعز غير مدرك لما لم يوجد من المدركات ، فإن ذلك لا يوجب فيه نقصاً ، لأنه إنما خرج من كونه مدركا لها لاستحالة كونها مدركة له وهى معدومة ، لا لأمر يرجع إليه ، ففارق حاله](1) وصفنا له بذلك ووصف أحدنا عند غيبة المدرك عنه بأنه لايدرك ، لأنه قد يخرج من أن يدركه مع كون / المدرك (٩٠ا-٩٠ب) بالصفة التى يصح أن ندركه عليها لأمر يرجع إليه يقتضى فيه النقص ، وهو كونه رائياً بحاسة تحتاج فى الرؤية بها إلى شروط لم تتكامل مع غيبة المدرك .

وأما وصفنا له بأنه مريد وكاره ، فإنه يجرى مجرى المدح بالأفعال ، لأنه إنما يحصل مريداً وكارها بإرادة وكراهة يحدثهما ، والداعى له إليهما [هو الداعى إلى فعل المراد إذا كان المراد من فعله والداعى له إليهما](2) هو صفة المراد إذا كان من غير فعله ، لأنه إنما يريد الطاعات من فعلنا لاختصاصها بأنا نستوجب بفعلها الثواب ، ويكره القبائح منها لاختصاصها بأنا نستحق بفعلها العقاب فلذلك نريد ونكره . فلهذا قلنا إن ذلك يرجع إلى أنه فى حكم التمدح بالفعل .

(1) ما بين القوسين ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

(2) ما بين القوسين ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

فأما التمدح بما يجرى مجرى النفى ، فإنه يجرى على طريقة واحدة فى أن إثباته لا يكون إلا نقصاً ، وذلك نحو تمدحه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، وليس كمثله شىء ، وبنفى الصاحبة والولد ، إلى ما شاكله ، لأن كل ذلك يفيد أنه لما هو عليه فى ذاته لا يصح عليه هذه الأمور . وصحتها عليه تفيد كونه محدثاً ، لأن من حق السنة والنوم أن لا يصحان إلا على الجسم الذى يصح الفتور والاسترخاء عليه ، والصاحبة والولد لا يصحان إلا على الأجسام التى يصح معنى المضاجعة عليها ومعنى الولادة ، ودخول الشىء وخروجه فيه ، وإثبات مثل له يقتضى فيه أنه ليس بقادر لنفسه ، وأن منعه عن مراده يصح فقد بان أن إثبات جميع ما يمدح بنفيه من هذه الوجوه يقتضى فيه النقص ، لأنه يوجب كونه جسما ، أو خارجا من كونه قادراً / (٩٠ب-٩١ا) لنفسه ، وفى ذلك إخراج له من كونه قديما ، وفى إخراجه من كونه قديما إبطال له وإبطال الحوادث .

وأما تمدحه جل وعز بأنه لايدرك بالأبصار ، فإنه يجرى على هذا المنهاج ، فإن إثباته لا يكون إلا نقصاً لأنه تمدح بنفى أمر يرجع إلى ذاته ، فلذلك وجب أن لا تدركه الأبصار على وجه من الوجوه .

فإن قيل : إنما يصح قولكم إن إثبات ذلك نقص متى بينتم الوجه الذى له صار وصفاً له أنه لا تدركه الأبصار مدحا ، وبينتم أنه مدح على وجه يقتضى أن نفيه نقص ، ومتى لم تبينوا وجه المدح لم يتم ما ذكرتموه ، لأنه لا يصح لكم القول بأنه سبحانه امتدح بذلك على وجه لا يعقل . قيل له : إنه تعالى إذا ثبت أنه قد امتدح بذلك ، وعلم أن امتداحه لا يصح أن يكون باختيار فعل أو بانتفاء فعل ، علم أنه تمدح بأمر يرجع إلى ذاته : وإذا صح ذلك ، وعلم أن ما لا يرى إنما لا يرى لأمر هو عليه لنفسه لا يجوز خروجه عنه ، أو لخروجه عن أن يكون بصفة ما يثبت بالدليل

أنه يرى ، ويستحيل فى الوجهين جميعاً أن تتغير حاله ، كما أن ما يرى إنما يرى لاختصاصه بحال هو عليه متى كان عليه وجب أن يرى ، وخروجه عنه يستحيل .

فإذا صح ذلك ، علم أنه فى ذاته لا يصح أن تدركه الأبصار . فإذا كان لما هو عليه فى ذاته يجب ذلك فيه ، فيجب كما لا يتغير فى ذاته عما هو عليه ، أن لا يختلف حاله فى نفى الإدراك عنه . وقد قيل إن وجه التمدح بذلك أنه إنما يستحيل /أن يرى لكونه قديماً ، لأن ما يرى بالأبصار من حقه أن يكون ١٩١-٩١ب/ محدثاً ، لأنه لا يصح أن يرى بالأبصار إلا ما صح كونه فى جهة دون أخرى ، وما استحال ذلك عليه لايصح أن يرى بالأبصار ، ولا نقص أعظم من إثباته محدثاً لو كان مرئياً بالأبصار ، فيجب أن يكون نفى إدراك البصر عنه يوجب المدح ، وإثباته يوجب النقص .

وليس لأحد أن يقول : ألستم تنفون الرؤية عن الإرادة والاعتقاد وغيرهما، وإن لم يكن ذلك مدحاً لهما ، ولا إثباته نقصاً ، فكيف يصح أن تقولوا فى القديم جل وعز إن نفى الإدراك عنه يوجب فيه المدح ، وإثباته له يوجب النقص ؟ قيل له : إنه تعالى تمدح بأنه يرى ولا يرى ، وامتداحه بمجموع الأمرين يمنع مما سألت عنه ، كما أنه تعالى تمدح بنفى السنة والنوم عنه مع أنه حى ، فإنما تمدح بمجموعهما . فكما ليس لأحد أنه يقول: أليس نفى السنة والنوم عن الجماد لا يوجب المدح كما ذكرتموه فى القديم ؟ لأنا نقول له :ليس الجماد على الصفة التى يكون القديم عليها امتدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فكذلك الإرادة والاعتقاد إنما لا تريان لأمر يرجع إليهما ، والقديم سبحانه ، مع أنه يصفه سائر الرائين يرى ولا يرى ، فقد بان بذلك من بين سائر الأشياء ، لأن سائر الأشياء على أضرب ثلاثة : منها ما يَرى ويُرى وهو الواحد منا ، ومنها ما لا يَرى ويُرى وهو الألوان ،

ومنها ما لا يرى ولا يرى وهو الإرادات . والقديم سبحانه/ قد اختص بأنه يرى /١٩١ب-١٩٢ ولا يرى من بين سائر الأشياء ، فما ساواه فى إحدى هاتين الصفتين لم يساوه فى الوجه الذى تمدح عليه ، وسقط بذلك ما سأل عنه السائل .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتمدح بأنه يرى ولا يرى ، ويكون كلا الأمرين بمجموعهما مدحا ، ولا يكون كل واحد منهما مدحاً ، ولو جاز ذلك لجاز أن نمدحه بأنه عالم قادر ولا نمدحه بأحد الأمرين . وذلك لأن الممدوح بذلك يختلف ، فمنه ما يكون مدحاً له بانفراده ، وفيه ما يكون مدحاً له مع غيره . ألا ترى أن وصفنا له بأنه موجود بانفراده ليس بمدح لمشاركة المحدث إياه فيه ، ووصفنا له بأنه موجود لم يزل ، مدح ! فكذلك لايمتنع أن يكون الوصف له بأنه يرى بانفراده لا يكون مدحاً ، فإذا قرن إليه أنه يرى يكون مدحاً ، ولهذا نظير فيما يستحق من المدح على الأفعال أيضاً .

فقد صح بهذه الجملة وجه الاستدلال بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار »[1] على أنه تعالى لا يرى .

دليل آخر :

وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على أنه تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام : « رب أرنى أنظر إليك »[2] ، وإجابته إياه بقوله : « لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى »[3] ، فنفى أن يراه ، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل ، ثم جعله دكا ، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بامر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣ . (٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ ؛
(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

١٩٢-٩٢ب / فى مذاهب / العرب ، لأنهم يؤكدون الشىء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط ، لكن على جهة التبعيد ، كما يقول قائلهم : « لا كلمتك مالاح كوكب أوأضاء الفجر » ، وكما قال الشاعر :

إذا شاب الغراب أتيت أهلى   وصار القار كاللبن الحليب

وكما قال جل وعز : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط » (1) ، وكما قال تعالى : « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض » (2) فكذلك قوله : « فإن استقر مكانه فسوف ترانى (3) » ، ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار ، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه .

فإن قيل : إن ظاهر قوله : « رب أرنى أنظر إليك » (4) لا يدل على أنه سأل الرؤية بالبصر ، فيكون ما ذكرتموه من الجواب دلالة على نفى الرؤية ، فهلا جوزتم أن يكون إنما سأل أن يعرفه نفسه ضرورة على ما ذهب إليه كثير من الشيوخ رحمهم الله كأبى الهذيل وأبى على رحمهما الله أولا ، ويكون المراد بقوله : « رب أرنى أنظر إليك » (5) أنظر إلى الآيات التى بظهورها أعرفك ضرورة ، نحو الآيات التى تظهر فى الآخرة ، كما قال تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن » (6) ، وكما قال : « وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » (7) ، و « تذهل كل مرضعة عما أرضعت » (8) ، فلا يدل ظاهر الآية على ما ذهبتم إليه ، سيما وإطلاق الرؤية عندكم لا يقتضى الإدراك بالبصر إلا إن تقيد بذكر البصر ، كما يقولونه فى الإدراك ؟

---

(1) سورة الأعراف : آية ٤٠ .
(2) سورة هود : آية ١٠٨
(3) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(4) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(5) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(6) سورة المعارج : آية ٩ .
(7) سورة الحج : آية ٢ .
(8) سورة الحج : آية ٢ .

وكيف يصح أن / يسأل موسى عليه السلام الرؤية ، وقد علم أنه كان يعلم أن /٩٢ب-١٩٣ الرؤية لا تجوز على الله تعالى عنده ، لأنه لو لم يعلم ذلك لكان فى حكم الجاهل بالله وتوحيده ، وذلك لا يجوز على الأنبياء صلوات الله عليهم لما فيه من التنفير عن القبول منهم والرجوع إلى قولهم ، لأن أمته لو رجعوا إليه وسألوه عن الرؤية ، وكان جاهلا به ، لأدى إلى أن يعلموا أنه قد جهل ما قد عرفوه من التوحيد ، وفى ذلك من التنفير مالا خفاء به !

وما أنكرتم أن تقطيعه الجبل ، وجعله إياه دكا ، يدل على أنه إنما سأل إظهار الآيات التى يعلم عندها ضرورة فأظهر تعالى من ذلك آية دله بها على [أن حال التكليف لا يصح ظهور ذلك فيه ليعتبر ويعلم أن حال الضرورة هو حال زوال التكليف ، وأنه لا يصح فى الدنيا (1)] ما يصح فى الآخرة من ذلك . وكل ذلك يبين أن المراد بالآية ليس هو الرؤية ويبطل تعلقكم بها . قيل له : إن الرؤية إذا قرن إليها النظر وعداه (2) بإلى فالمراد به الرؤية بالبصر . وقد قال سبحانه : « رب أرنى أنظر إليك (3) » ، فلما قرنه بالنظر وعداه بإلى وجب حمل ظاهره على الرؤية بالبصر ، لأنه لا يصح أن يكون المراد بهذا النظر الفكر ، لأنه لا يقال فى نظر الفكر يُنظر إليه على الحقيقة ، وإنما يقال يُنظر فيه . وقد ورد الكتاب بما يدل على ذلك : فقال سبحانه : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » (4) ، وقال تعالى : « وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم

---

(1) ما بين القوسين ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .
(2) فى نسخة دار الكتب المصرية : معدى وأكبر الظن أنه خطأ وتصحيحه (تعدى) .
(3) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(4) سورة النساء : آية ١٥٣ .

٩٣ ا - ٩٣ ب/ الصاعقة وأنتم / تنظرون[1] » ، ومتى قرن بالرؤية ذكر الجهرة ، فالمراد به رؤية البصر . وذلك يدل على أن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤية ، ومتى حمل سؤاله على هذا الوجه أمكن حمل قوله : « أنظر إليك » على ظاهره ، ومتى حمل على أن المراد به العلم احتيج إلى حذف الآيات فى الكلام ، فيصير فى التقدير كأنه قال : رب أرنى أنظر إلى الآيات التى عندها أعرفك ضرورة من غير أن يدل الظاهر عليه .

وقد حكى فى القصة أن قومه سألوه أن يريهم ربهم جهرة ، فأجابهم بأن ذلك يستحيل على الله تعالى ، فلم يقنعوا بجوابه ، وأحبوا أن يرد الجواب من قبل الله تعالى ، فوعدهم ذلك ظنا منه بأن الجواب إذا وقع من قبله تعالى كان أحسم للشبهة وآكد فى الحجة ، فاختار السبعين لحضور الميقات ، وهو الذى أراده تعالى بقوله : « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا[2] » ، ووعد قومه بأنه سأله سبحانه الرؤية بحضرة السبعين فى الميقات ، وسأله عز وجل كما وعد ، فأجابه بما دل به على أن ما سألوه لا يجوز عليه . وقوله تعالى : « فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياى ، أتهلكنا بما فعل السفهاء منا[3] » يدل على صحة ما قدمناه ، لأنه بــين أن للسفهاء فيما سأل من الاختصاص ما ليس له وللسبعين . وظاهر ذلك يدل على أنه إنما سأل على لسانهم ، وأنهم لم يؤمنوا بأنه جل وعز لايجوز أن يرى عند جوابه ، وأراد بقوله : « أتهلكنا بما فعل السفهاء منا[4] » أن يقرر أن ذلك لايقع من الله تعالى ، وإن
٩٣ب - ٩٤ ا / كان ظاهره / الاستفهام ، كما قال تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى

(١) سورة البقرة : آية ٥٥ . (٢) سورة الأعراف : آية ١٥٥ .
(٣) سورة الأعراف : آية ١٥٥ (٤) سورة الأعراف : آية ١٥٥ .

إلهين من دون الله »[1] على وجه الإنكار لأن يفعل ذلك ، لا على وجه الاستفهام . ولذلك تاب من مسألته فقال تعالى : « فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك[2] » ، وإنما تاب عندنا لأنه أقدم على أن يسأل على لسان قومه مالم يؤذن له فيه ، وليس للأنبياء الإقدام على مسألة ما هذه حاله قبل ورود الإذن ، لأنه لايؤمن أن يكون الصلاح فى أن لايجابوا إليه ، أو فى أن يفعل خلاف ما طلبوه إذا كان ذلك يصح فيه ، فيقع بذلك التنفير عنهم . ولسنا نقول إنه تاب لأنه سأل الرؤية وهو غير عالم بأنها لاتجوز عليه تعالى ، لأن الأنبياء لايصح أن تجهل ماهذه حاله ، لما فى ذلك من جواز وقوف أممهم على ما فى ذلك من حالهم ، وفى ذلك تنفير عظيم . فلذلك صرفنا السؤال إلى أنه إنما سأل عن قومه ، فلذلك قال : « تبت إليك وأنا أول المؤمنين »[3] ، يريد بذلك وأنا أول من آمن من قومى بأن الرؤية لاتجوز عليك ، وإنما سألت ليثبتوا بالجواب الصادر من قبلك أن ذلك لايجوز عليك .

على أن من حمل الآية على أنه سأل أن يعرفه نفسه ضرورة ، فلابد له من الدخول فيما عابه علينا ، لأنه يقال له : أتقول إنه سأله ذلك وهو عالم بأنه فى حال التكليف لايحسن أن يعرفه نفسه ضرورة ، أو لايعلم ذلك ؟

فإن قال : كان يعلم ذلك ، لأن العقل قد دل على أن المكلف لايجوز أن يكون عالما بالله من جهة الاضطرار على ما يذهب إليه فى هذا الباب ، قيل له : فلماذا سأل ذلك مع علمه بأنه لايجوز عليه . فإن ذكر فى ذلك وجها / لأجله ٩٤ ا - ٩٤ ب
سأله ذلك من أنه سأله ليصير ماعلمه عنده آكد ، ولكى يقف قومه عليه فيعرفون

(١) سورة المائدة : آية ١١٦ .
(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣

الرؤية لاتجوز على الله تعالى لأن فى ذلك تنفيرا .

فإن قيل : لوكان سأل ذلك على لسان قومه لم يضف السؤال إلى نفسه ، فلما قال « رب أرنى أنظر إليك »(١) ، وقال تعالى فى الجواب « لن ترانى » ، دل ذلك على أنه سأل عن نفسه لا عن قومه . قيل له : إنه لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الإضافة إليه ، ويكون الحال فى ذلك معقولا لما تقدم من المقدمات ، وعلى ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره ، فيقول له : أحب أن تفعل بى كيت وكيت ، وأن تقضى حقى فيه ، ويجيب المشفوع إليه : بأنى قد فعلت ذلك لك وبك ، ويكون ذلك صحيحا ، وإن كان السؤال عن غيره . وإنما كان كذلك لأن السائل لغيره عن غيره لغرض له فيه تكفل بالمشقة لأجل غيره كتكفله بها لأجل نفسه ، فتحقق بإضافة السؤال إلى نفسه اهتماما بذلك ، وإن كان سائلا عن غيره كاهتمامه إذا كان سائلا لنفسه .

فإن قيل : كيف يصح مع علمه بأنه تعالى لا يجوز أن يرى أن يسأله ذلك لمسألة قومه ، ولو جاز ذلك لجاز أن يسأله عن سائر ما يجهله قومه من صفات الله إذا سألوه ولم يقنعوا بجوابه حتى يسأله أن يكون له صاحبة وولد ، ويكون مربوبا ، ويكون جسما ، فإذا استحال ذلك وجب القضاء بمثله فى الرؤية ، وبطل ما / حملتم الآية عليه ؟ قيل له : إنما يصح أن يسأل عن قومه ما إذا ورد الجواب /١٩٥-٩٥ب
عن الله تعالى لهم صح أن يعرفوه ، وذلك يصح فى الرؤية ، لأن مع الجهل بأنه يرى أو لا يرى يصح أن يعلم أنه تعالى حكيم ، وأنه صادق فى إخباره ، على ما سنبينه من بعد ، فحل ذلك من هذا الوجه محل سائر ما يصح أن يعرف من جهة السمع فى أنه يصح له أن يسأل عن لسانهم لكى يرد الجواب على وجه تزول

---

(١) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

ذلك كمعرفته ، فما قلناه فى الوجه الذى نصرناه أقوى من ذلك وما دل عليه من الآى التى ذكرناها .

وإن قال : كان موسى صلى الله عليه غير عالم بأنه جل وعز لا يجوز أن يعرف ضرورة مع التكليف وإن كان العقل يدل عليه ، قيل له : هذا يوجب كونه جاهلا ببعض ما يتعلق بالديانات ، والعقل يدل عليه . ولئن جاز ذلك ليجوزن مثله فى الرؤية ، لأن الجهل بأنه تعالى لا يرى ليس هو جهلا بالله فى الحقيقة ، وإنما هو جهل بحال الرائى ، كما أن الجهل بأنه يعرفنا نفسه ضرورة مع التكليف ليس بجهل ، وإن كان جهلا ببعض الأمور العقلية المتعلقة بالديانات .

فإن قالوا : أيجوز أن لا يعرف موسى عليه السلام ذلك من جهة العقل ، لأنه من الأمور التى يصح أن تعلم سمعا ، فلذلك صح أن يسأله تعالى؟ قيل لهم : فجوزوا أن يكون إنما سأله الرؤية على ماذكرناه وهو غير عالم به ، لأنه مما يصح أن يعلم بالسمع ، وإن كان العقل قد دل عليه .

فإن قالوا : إنما سأله المعرفة ضرورة ، لأن ذلك مما لا يعلم إلا سمعا ، ولا مجال للعقل فيه . قيل لهم : إن الدلالة قد دلت من جهة العقل على أن ذلك لا يصح مع التكليف ، فما ذكرتموه ساقط . وقد ذكر شيخنا أبو على رحمه الله فى الأسماء والصفات أن العلم بأنه تعالى مع التكليف لا يجوز أن يعرف باضطرار طريقة السمع ، فلذلك سأله موسى عليه السلام ، وهذا قاله قديما . وإلا فقوله وقول شيخنا أبى هاشم رحمه الله آخرا إن ذلك عقلى ، ولذلك يقطعان على أن أحدا من
٩٤ب-١٩٥/ المكلفين لم يضطره الله تعالى إلى معرفته البته / .

وبعد : فقد بينا أنه لم يسأل الرؤية على وجه ينبىء عن كونه غير عالم ، وإنما سأله على لسان قومه ، وذلك مما يبطل ما سألوا عنه من أنه لا يجوز أن لا يعلم أن

[معه] عنهم الشبه والشك . وليس كذلك سائر ما سألت عنه ، لأن مع جهلهم به لا يصح أن يعلموه جل وعز حكيماً صادقاً فى إخباره ، فإذا لم يصح منهم ذلك كان ورود الجواب عن الله تعالى ، والحال هذه ، لا يفيد ، فلا يصح لموسى صلى الله عليه أن يسأل عنه ، لأنه فى حكم العبث إذا كان حالهم هذه ، ففارق حال الرؤية حال التجسيم واتخاذ الصاحبة والولد .

وقد أجاب بعض شيوخنا عن ذلك بأن قال : كان يحسن منه أن يسأل عن ذلك أجمع إذا علم أنه صلاح لهم فى الدين ، وأن ورود الجواب عن الله تعالى لطف لهم فى النظر فيه ، بعد أن تبين فى مسألته أنه عالم باستحالة ما سألوا عنه ، وأن غرضه فى السؤال ورود الجواب ليكون لطفاً لهم ، وذلك يسقط السؤال أيضاً ، وهذا غير بعيد ، لأنه كما يجوز أن يؤكد جل وعز ما يعلم من حاله بالعقل كالتوحيد والعدل ، بإنزال الدلالة عليه فى كتبه ، ويكون فى ذلك وجه من الحكمة ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم بعض أنبيائه أن وروده ذلك على جهة الجواب
صلاح لقومه ، فسأل الله جل وعز / إنزال ذلك ، لأن الجواب فى ذلك لم قبح، ٩٥ب–١٩٦ /
ولم يكن فيه معنى لقبح ابتداء إنزاله أيضاً .

وكما يصح أن ينزل جل وعز على أنبيائه علماً بعد علم عند المسألة لما يعلم فيه من المصلحة ، كما يصح ذلك على جهة الابتداء ، فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه . وقوله تعالى : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك » (١) ، يدل على ما قلناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان إنزال الكتاب من السماء على الوجه الذى سأله أهل الكتاب يصح ، وإنما ذمهم لأنهم سألوا ذلك على وجه المعاندة ،

(١) سورة النساء : آية ١٥٣

فقولوا إن الرؤية على الله تعالى جائزة أيضاً ، وإنما عظم الله تعالى ذلك منهم ، لأنهم سألوه على وجه المعاندة لموسى صلى الله عليه ، وجعلوا حكم الممثل حكم الممثل به . قيل له : إن الوجه فى تشبيه أحدهما بالآخر ليس هو ما ظننته ، وإنما أراد جل وعز أن مسألة أهل الكتاب ذلك للرسول صلى الله عليه خطأ عظيم ، كما أن مسألة قوم موسى عليه السلام خطأ عظيم ، منبهاً بذلك نبينا صلوات الله عليه أن مثل ما امتحن به قد لحق السلف من الأنبياء . فإذا صح ذلك ، فالكلام فى أن أحد الأمرين ، وإن كان خطأ ، يجوز وقوعه ، لأنه يتعلق بالفعل الواقع باختياره ، والآخر يرجع إلى ما هو عليه فى ذاته لا مدخل له فى الكلام . ألا ترى أنا نقول إنه تعالى قد تمدح بنفى الظلم عن نفسه ، كما تمدح بنفى السنة
والنوم عن نفسه ، وإن كنا نفصل بين الأمرين فى صحة / وقوع أحدهما لدخوله /١٩٦ –٩٦ب
تحت القدرة ، واستحالة الآخر لأنه أمر يرجع إلى ذاته ، وذلك لا يؤثر فى صحة التشبيه !

فإن قيل : إنه لو سلم لكم أن المراد بالآية الرؤية على ما اعتمدتموه ، لم يصح التعلق بها ، لأنه ليس فيه أكثر من أنه لا يراه ، وليس فى ظاهره ما يدل على أنه لا يجوز أن يرى بالأبصار ، ولا ما يدل على أنه لا يجوز أن يراه بعد تلك الحال ، ولا فيه ما يدل على أن غير موسى لا يراه ، وكل ذلك يمنع من تعلقكم بها . قيل له : إن قوله سبحانه : « لن ترانى » يدل ظاهره على أنه لا يراه أبداً ، لأن النفى على هذا الوجه يوجب ذلك فى اللغة ، كقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا ، فاتقوا النار التى وقودها الناس (١) » ، إلى ما شاكله ، وذلك ظاهر فى اللغة . وإنما علق الرؤية باستقرار الجبل لينبه بجعله إياه دكا ، مع

(١) سورة البقرة آية : ٢٤

تعليقه إياه باستقراره ، على أنه لن يراه ، فصار ذلك تأكيداً للجواب على وجه يطابقه ، وإلا خرج من كونه تأكيداً .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان ما علق به نفى الرؤية من جعله الجبل دكا اختص بوقت ولم يدم ، فيجب أن تكون الرؤية بهذه المنزلة ، وليس له أن يقول إذا علق الرؤية باستقرار الجبل ، وكان ذلك فى مقدوره يصح وقوعه ، فيجب أن تكون الرؤية المتعلقة به فى جوازها عليه بمثابته ، وذلك لأنه علق نفى الرؤية أبداً بجعله الجبل دكا فى تلك الحال ، وعلق جواز الرؤية بالاستقرار فى تلك الحال . فلما لم يستقر عند جعله إياه دكا ، بل استحال ذلك فيه لما فيه من اجتماع / ٩٦ب-١٩٧ الضدين ، دل ذلك على أن ما علقه بمنزلته فى أنه لا يصح . وقد بينا أن الغرض بذلك التبعيد ، وليس الغرض بذلك تعليقه به على جهة الشرط ، وإذا صح ذلك سقط هذا السؤال من أصله . وليس له أن يقول : لو كان الغرض بذلك التبعيد لتعلقه بأمر يستحيل ، كما علق دخولهم الجنة بولوج الجمل فى سم الخياط ، فلما علقه بأمر مجوز ، علم أن الغرض به الشرط ، وذلك لأن طريقة العرب فى هذا الباب ومذاهبهم بخلاف ماقاله ، لأنهم يبعدون الشيء بتعليقه بما يتعذر زواله كما يبعدونه بتعليقه بالمحال على ما بيناه من قبل ، وفى ذلك إسقاط السؤال . فإذا ثبت أن ظاهره يدل على أن موسى عليه السلام لن يراه على وجه ، فيجب أن يكون غيره لايراه من الأنبياء والمؤمنين ، لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صح أن يراه بعضهم رآه سائرهم .

وبعد : فإن مسألته الرؤية كانت على الوجه الذى سأله قومه ، وهم إنما سألوا لشكهم فى أنه يجوز أن يرى أو لايرى ، فيجب أن يكون جوابه خارجا على هذا الحد ، فلذلك دل على ماقلناه . على أنه إذا ثبت أنه لايراه أحد بالأبصار ،

فيجب أن لا يرى ، لأنه لاقول بعد إبطال أنه لايرى بالإبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا القول بأنه يستحيل أن يرى أصلا . وقدأبطلنا القول بأنه يرى بحاسة أخرى ، فالتعلق بذلك لايصح ، ويسقط بذلك قول من قال إن الجواب إنما يقتضى نفى الرؤية / ١٩٧-٩٧ب فى الحال فقط . على أنه لو اقتضى نفى الرؤية فى الحال لم يعلم بظاهره أنه لايراه بعد ذلك ، فكان يجب عندما أفاق موسى صلى الله عليه أن يكون شكه أو شك قومه كهو قبل المسألة ، وفى بطلان ذلك دلالة على صحة ماقلناه .

وليس لأحد أن يقول : إن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤية فى الحال ، فكيف يجيبه عز وجل بنفى الرؤية فى كل حال . وذلك لأنه ليس فى قوله « رب أرنى أنظر إليك »(١) توقيت ، فلا يمتنع أن يكون سأله الرؤية فى كل حال عن لسان قومه ، فصح أن يكون الجواب جوابا عن نفى الرؤية فى كل حال .

وبعد : فإن السؤال لوصح كونه مقيدا بوقت لم يجب مثله فى الجواب إذا كان لفظه يدل على تأبيد النفى ، ولا يمتنع أن يجيبه بما يعرفه به أن ما سأل لايجوز عليه فى كل حال ، فيزيده بيانا على مايقتضيه جواب سؤاله . وقد قال شيخنا أبو على إن قوم موسى عليه السلام إنما سألوه أن يريهم الله جهرة ، فخبرهم باستحالة ذلك ، فقالوا : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة »(٢) ، فأراد صلى الله عليه أن يأتيهم من قبل الله جواب مقنع ليكون زجرا لهم ، وكانوا سألوه أن يكلمه الله بحضرتهم حتى يسمعوا كلام الله فقال لهم : اختاروا منكم سبعين رجلا ، فاختاروهم ، واختارهم موسى عليه السلام ، وصار بهم إلى الميقات. فلما كلمه تعالى بحضرتهم قالوا له : سل الله الرؤية

(١) سورة الأعراف : آية ١٤٣
(٢) سورة البقرة : آية ٥٥ .

ليتبين قومك أنها لاتجوز عليه ، وليزجرهم عن طلبها فقال : « رب أرنى أنظر إليك »[١] ، ومراده بيان الجواب من قبله تعالى على جهة الزجر لبنى إسرئيل / على ٩٨ ب ـ ١٩٨ / الإقامة على هذا السؤال ، فقال تعالى : « لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى »[٢] ، ثم جعله دكا وهم ينظرون إليه ، وأتاهم بالرجفة والصاعقة ، فصعق موسى عليه السلام ، وصعق الذين اختارهم فماتوا دون موسى ، ثم أحياهم الله ، وأدركت الصاعقة الذين سألوا موسى أن يريهم الله جهرة بظلمهم فماتوا ، ثم بعثهم الله من بعد موتهم كما قال الله تعالى : « ثم بعثناكم من بعد موتكم »[٣] ؛ وبين تعالى أن الصاعقة أخذتهم لقولهم أرنا الله جهرة ، فقال تعالى وقالوا « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة »[٤] ، « فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل »[٥] ، وكل ذلك يبين صحة ماقدمناه .

(١) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(٣) سورة البقرة : آية ٥٦ .
(٤) سورة البقرة : آية ٥٥ .
(٥) سورة النساء : آية ١٥٣ .

فصل

فى أن السمع كالعقل فى أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لايرى

اعلم أن مالا يصح أن يعلم إلا من جهة العقل ، هو الذى مع الجهل به لايصح أن يعلم كونه تعالى حكيما لايختار فعل القبيح ، أولا يسلم هذا العلم معه ، فما هذه حاله لايصح أن يعلم إلا بالعقل . فأما مايصح هذا العلم مع الجهل به ، فليس يمتنع أن يعلم من جهة السمع . وإنما قلنا ذلك لأن صحة معرفة الشىء من جهة السمع موقوف على العلم بأنه تعالى على صفة معها لا يختار فعل القبيح . فمتى أمكن معرفة ذلك صح أن يعلم بخبره سائر ما يخبر به ، لأنه يعلم كونه صادقا / فى خبره ، وأنه ٩٨ ا ـ ٩٨ ب / لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجه من الوجوه . ولذلك صح أن تعرف السمعيات كلها بخبره ، أو بما يجرى مجرى خبره من الأمر والنهى من حيث صح قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره .

ولذلك لايصح للمجبرة عندنا العلم بالسمعيات ، لأنهم قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لإضافتهم القبائح كلها إلى الله . فلذلك قلنا إن من نسب إلى الله قبيحا واحدا لم يمكنه أن يعلم شيئا بالسمع ، حتى قال شيوخنا رحمهم الله : إن من نسب الخسيس إليه تعالى ، واعتقد فيه أنه قبيح ، لا يمكنه العلم بصحة السمع .

ولذلك قلنا إن من لم يعرف ما يختص القديم تعالى من كونه قادرا عالما حيا ، غير مشبه للأجسام ، غير محتاج ، لا يمكنه أن يعرف صحة السمع . فإذا صح ذلك ، وكان مع الشك فى أنه تعالى يرى أو لا يرى ، يصح أن يعلم كونه تعالى عالما بقبح القبائح ، وبأنه مستغن عن فعلها ، وبأن من هذه حاله لايختارها

فغير ممتنع أن يعلم المكلف ، عند علمه بأن القديم سبحانه هذه حاله أنه تعالى لا يجوز أن يرى غيره . هذا إذا كان الشاك فى أنه تعالى يرى أو لا يرى قد علم القديم عز وجل على ما يختص به فى ذاته ؛ ولا يقول بأنه يرى على وجه يوجب التشبيه فيه ، أو يشك فى ذلك ، لأنه متى جوز الرؤية عليه على هذا الوجه ، أوشك فيه ، لم يأمن كونه جسما . ومتى جوز كونه كذلك لم يعلم كونه غنيا ، فإذا لم يعلم ذلك لم يعلم / صحة خبره . ٩٨ب–٩٩ ا /

فإن قيل : أليس متى جوز المكلف عليه الرؤية جوز عليه الشروط التى معها يرى المرئى من كونه مقابلا أو فى حكم المقابل ، وهذا يوجب حدوثه ، فكيف يصح مع ذلك العلم بأنه قديم ، وأنه لا يشبه الأجسام والأعراض ، وإذا لم يصح مع ذلك هذا العلم ، لم يصح أن نعرفه جل وعز بالصفة التى لكونه عليها لا يقع القبيح منه ، وذلك يمنع مما قلتموه من صحة العلم بذلك سمعاً ؟ قيل له : إنه لا يمتنع أن يشك المكلف فى رؤيته ، وإن علم أنه لا يصح عليه المقابلة وما جرى مجراها ، لكنه يقول إنه يرى كما يشاء ويريد ، أو يرى بأن يفعل فى أعيننا الرؤية ، وإن لم تثبت هذه الشروط فى رؤيتنا له . فإذا صح ذلك فيه ، لم يمتنع مع شكه فى ذلك أن يعلم أنه تعالى بالصفة التى لا يجوز معها فعل القبيح ، وإنما يلزم من يقول إنه سبحانه يرى هذا القول ، كما يلزم على كثير من المذاهب مالا يلتزمه الذاهب إليه ، فليس يجب من حيث صح منا إلزامه أن يكون القائل بإثبات الرؤية قائلا به . وإذا لم يجب ذلك فيه ، صح أن يعلم بالسمع ما يخبر الله عنه وإن شك فى الرؤية .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله إن سائر ما ورد به القرآن فى التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما فى العقول . فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به

ابتداء فمحال . وبين أن من شك فى الخبر ، وأجاز أن يفعل تعالى القبيح ، لم يصح أن يعرف صحة السمع : لأنه إما أن يعرفه بدليل العقل الذى يقتضى أنه لا يفعل شيئاً من القبائح ، وقد/ أفسد ذلك على نفسه ، أو يعرف ذلك بقوله تعالى إن إخبارى صدق ، ومن لم يعرف صدقه إلا بقوله « إنى صادق » ، لم يصح أن يعرف صدقه أبداً ، لتجويز كونه كاذباً فى قوله « إنى صادق » . وبين أن من أمكنه أن يعرف أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح يعرف صحة السمع . وقد بينا صحة ذلك فى الرؤية ، فيجب أن يمكن العلم بأنه تعالى لا يجوز أن يرى سمعاً . /٩٩ ا– ٩٩ب

فإن قيل : أليس من جوز الرؤية على الله سبحانه فهو جاهل به ، مثبت له على صفة ليس هو عليها ، وقد علم أن مع الجهل بصفاته لا يصح أن يعرف عدله ، وإذا لم يصح العلم بذلك ، لم يصح أن يعرف صحة السمع حتى يعلم بخبره أنه لا يجوز أن يرى ؟ قيل له : إن من نفى التشبيه ، وعلمه جل وعز على ما يختص به من الصفات ، واعتقد أنه لكونه كذلك يرى ، فهو غير جاهل به ، وإنما جهل حال الرائى ، فاعتقد أنها تتعلق بالقديم سبحانه كتعلقها بسائر المرئيات ، فسبيله فى ذلك سبيل من علم الإرادة على ما يختص به من الصفات ، ثم اعتقد أنها ترى . وقد علم أن من هذه حاله لا يكون جاهلا بالإرادة ، وإنما يعتقد أن الرائى قد يجوز أن يحصل له حال الرائين معها كجواز حصوله مع الألوان ، فكذلك القول فيما قدمناه . وإذا لم يكن مثبت الرؤية جاهلا بالله لم يمتنع أن يعلمه حكيما ، ويعلم بالسمع أنه لا يجوز أن يرى على وجه .

فصل

/ فى ذكر شبههم العقلية والسمعية فى إثبات الرؤية ٩٩ب-١٠٠ا/

شبهة لهم :

قالوا : إذا ثبت كون القديم جل وعز رائياً لغيره ، فيجب كونه رائيا لنفسه اعتباراً بالشاهد ، لأن الواحد منا متى كان رائياً لغيره كان رائيا لنفسه ، ومتى امتنع عليه رؤية غيره لفساد حاسته وما جرى مجراه ، امتنع عليه رؤية نفسه . فنفس الرائى كغيره فيما يصحح كونه رائيا لها أو يمنع منه . وصحة ذلك توجب القول بأنه تعالى راء لنفسه ، ولا يصح كونه رائيا لنفسه إلا ويجب أن يكون مرئيا لنا ، ويصح أن نراه على ما نذهب إليه .

الجواب :

إن الموصوف إذا شاركه غيره فى صفة ، واختص ذلك الغير بأخرى ، فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة فى الأخرى إلا بأن يعلم أن الأولى تقتضى الثانية ، أو أن مادل على الأولى يدل على الثانية . فأما إذا لم يحصل أحد هذين الوجهين ، فغير ممتنع المشاركة فى الأولى دون الأخرى . يبين صحة ذلك أنه جل وعز راء كالواحد منا ، ولم يجب أن يكون جسما كالواحد منا ، ولا رائيا بحاسة ، ولا محتاجا إلى جارحة لما كان كونه رائيا لا يوجب كونه جسما محتاجا إلى حاسة ، ولا مادل عليه دل على ذلك .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، لم يجب من حيث شارك القديم تعالى الرائى منا فى كونه رائياً لغيره أن يكون مشاركا له فى كونه رائيا لنفسه ، لأن كون الواحد منا

رائيا لغيره لا يقتضى كونه رائيا لنفسه ، ولا ما دل على ذلك دل على كونه رائيا لنفسه ، فلم يمتنع أن يكون رائيا / لغيره وإن لم يكن رائيا لنفسه . يبين ذلك أن /١٠٠ا-١٠٠ب ماله صار رائيا لغيره هو لأن غيره بالصفة التى يصح معها أن يرى ، وإنما وجب كون الواحد منا رائيا لنفسه لأن نفسه كغيره فى أنه جسم تصح رؤيته ، ولذلك لما لم يشارك نفسه غيره فيما له صح أن يسمع ، لم يجب من حيث سمع الأصوات التى هى غيره أن يكون سامعا لنفسه . فإذا ثبت أنه إنما يرى نفسه ، لأنها كغيره فى الصفة التى لها يصح أن يرى ، لم يكن بأن يقال انه تعالى إنما رأى نفسه من حيث رأى غيره بأولى من أن يقال إنما رأى غيره من حيث رأى نفسه ، وهذا يوجب كون كل واحد من الأمرين علة فى نفسه ، وهذا واضح الفساد .

فإن قيل : قد اعتمدتم فيما قدمتموه من الأصل على أن كون الرائى منا رائيا لغيره لا يقتضى كونه مرئيا ، فدلوا على ذلك ليتم لكم ما ذكرتموه . قيل له: ان وصف الرائى منا بانه راء يرجع إلى جملته ، ووضعه بان يرى يرجع إلى كل جزء منه ، لأن الرائى هو الحى ، والمرئى هو كل جزء من الجواهر . فإذا صح ذلك ، لم يجز أن يقال إن كونه رائيا يقتضى كونه مرئيا ، لأن الصفة الراجعة إلى الجملة لا يجوز أن تقتضى صفة يختص بها المحل ، لأن المحل فى حكم الغير له ، ولا يصح أن يقتضى صفة لموصوف آخر . فقد ثبت أن كونه رائياً لا يقتضى كونه مرئياً ولا رائياً لنفسه ، ولذلك يصح أن يخرج من كونه رائياً وإن كان مرئياً لغيره . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع كونه / تعالى رائياً لغيره وإن /١٠٠ب-١٠١ا لم يكن رائياً لنفسه .

والذى يدل على أن الواحد منا راء لا يدل على كونه مرئياً ، لأن العلم بأنه مرئى طريقه اختبار المشاهدة ، والعلم بأنه راء طريقه الاستدلال بكونه حياً لا آفة به ،

فالطريق إلى العلم بأحدهما غير الطريق إلى العلم بالآخر ، فلا يجب أن يكون جل وعز ، من حيث شارك الرائى منا فى كونه رائيًا لغيره ، أن يكون رائيًا لنفسه ، وأن يكون نفسه مرئيا .

على أن الواحد منا لا يكون محركا لغيره إلا ويحرك نفسه ، كما لا يكون رائيًا لغيره إلا ويرى نفسه ، ولم يجب أن يكون تعالى ، إذا كان محركا لغيره ، وصح ذلك منه ، أن يكون محركا لنفسه ، ويصح ذلك فيه من حيث لم يكن نفسه بالصفة التى معها تصح الحركة عليه ، فكذلك لا يمنع أن يكون رائيا لغيره وإن لم ير نفسه ، لمفارقة نفسه لغيره فيما له يصح أن يرى ، ويفارق حاله حال الواحد منا فى ذلك .

ومما يقارن هذه الشبهة قولهم إنه جل وعز لما كان عالما لنفسه لم يجز أن يعلم غيره إلا ويعلم نفسه ، كالعالم منا ، فكذلك إذا كان رائيًا لنفسه ، لم يصح أن يرى غيره إلا ويصح أن يرى نفسه ، كالواحد منا ، وأكثر ما أجبنا به عن الفصل
المتقدم هو جواب عن هذا . ومما ينقض هذه العلة أن كونه سبحانه/ سامعًا من صفات ١١٠١ ـ ١٠١ب /
نفسه ولم يجب من حيث كان سامعًا لغيره أن يكون سامعًا لنفسه . فكذلك لا يجب أن يكون رائيًا لغيره وإن لم يجب أن يرى نفسه . وإنما صح أن يعلم نفسه ، لا من حيث علم غيره ، لكن لأن نفسه معلوم كغيره ، ومن حق العالم لنفسه أن يعلم كل ما يصح كونه معلوما ، ولم يثبت كون نفسه مرئيا كغيره ، كما لم يثبت كون نفسه مسموعا كغيره ، فلم يجب من حيث رأى غيره وسمعه أن يكون مرئيا ولا مسموعا .

فإن ارتكب القول بأنه تعالى يسمع ، ففى هذا خرق للإجماع ، لأن أحدا لم يقل بأن ذاته تعالى مسموعة ، وإنما قال بعض المتأخرين إنه يسمع ذاته متكلما على أن هذه العلة توجب أن يكون إذا أدرك الرائحة أن يدرك نفسه على الوجه

الذى يدرك الرائحة عليه ، وإذا قدر على غيره يصح أن يقدر على نفسه . فإذا لم يجب ذلك لمفارقة نفسه لغيره فيما له صح أن يدرك ويقدر عليه ، فكذلك القول فيما ذكره .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت فى الشاهد أن كل من صح أن يقدر ويفعل فيجب كونه مرئيا ، كما يجب صحة كونه رائيا ، فإذا صح كونه تعالى قادراً فاعلا فيجب أن يصح كونه مرئيا .

الجواب :

إن ماله صح كون/ الواحد منا مرئيا ، ليس هو كونه فاعلا ولا قادراً ، لأنه / ١٠١ب-١١٠٢
قد يخرج من كونه فاعلا قادراً وإن كان مرئيا ، وإنما صار مرئيا لأنه فى ذاته جوهر ، ومن حق الجوهر أن تتناوله الرؤية فى حال وجوده . فإذا صح ذلك ، لم يجب كونه تعالى مرئيا من حيث كان قادرا فاعلا ؛ يبين صحة ماذكرناه أنه لوكان كونه قادرا يقتضى كونه مرئيا ، لوجب أن يرجع كونه مرئيا إلى جملته كرجوع كونه فاعلا قادراً إليها . فإذا بطل ذلك ، علم أن المقتضى لكونه مرئيا ماقدمناه وذلك لا يصح على الله سبحانه ، فلم يجب كونه مرئيا من حيث كان قادراً فاعلا ، وإنما وجب ذلك فى الشاهد ، لأن الفاعل القادر منا لا يكون إلا جسما ، ومن حق الجسم أن يصح أن يرى ، كما لا يكون إلا محدثا ، ولم يجب أن يكون تعالى من حيث كان قادراً عالما أن يكون محدثا ، فكذلك لا يجب من حيث كان كذلك أن يكون مرئيا .

شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم فى أنه جل وعز يرى بأنه قائم بنفسه ، ومن حق القائم بنفسه

في الشاهد أن يصح أن يرى ، لأن الجوهر والجسم ، من حيث كانا كذلك ، صح رؤيتهما عند الوجود ، ولم يصح ذلك فيهما عند العدم ، ولذلك لا يصح رؤية الأعراض ، ويصح رؤية الأجسام ، فإذا كان جل وعز قائماً بنفسه ، وجب كونه مرئياً .

الجواب :

إن الجوهر لم ير من حيث كان قائماً بنفسه : لأنه إن أريد بقولنا إنه قائم بنفسه أنه موجود / ١٠٢ ا–١٠٢ب ، فقد علم أنه لم ير لأنه موجود ؛ وإن أريد أنه موجود باق ، فقد علم أنه لم ير لكونه كذلك ؛ وإن أريد به أنه لا يحتاج في وجوده إلى محل ومكان ، فقد علم أنه لم ير لكونه كذلك ، فبطل التعلق به .

فإن قيل : ولم قلتم إن الجوهر لم ير لما ذكرتموه من الأقسام ، أو لبعضها[1] ؟

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يصح أن يرى الشيء من حيث كان موجوداً ، لعلمنا باستحالة رؤية كثير من الموجودات ، ودللنا على أن ما امتنع رؤيته علينا من غير مانع من صحة حاستنا ، فيجب كونه غير مرئي وإن كان موجوداً ، وبينا أن القول بأن كل موجود يصح أن يرى يؤدي إلى الجهالات ، وإلى تجويز القول بأن كل موجود يصح أن يدرك بكل حاسة ، وتجويز الاستغناء بالحاسة الواحدة عن الحواس أجمع ، يوجب أن لا يفصل بين المختلفين عند الإدراك ، ولا يلتبس حال المتفقين إذا تناولها الإدراك . وبينا أن عدم الشيء ، وإن أحال رؤيته ، فإن ذلك غير دال على أن وجوده هو المصحح لرؤيته ، كما أن وجود الشيء أحال القدرة عليه ، ولم يوجب ذلك أن يكون عدمه يصحح كونه مقدوراً ، وكما أن المنع أوجب تعذر الفعل ، ولم يوجب ذلك أن ارتفاعه يصحح الفعل ، وكما أن عدم

(١) هكذا في نسختي المكتبة المتوكلية اليمنية ودار الكتب المصرية .

الدلالة فيما يحتاج من الأفعال إلى آلة يوجب تعذر الفعل ، ووجوده لا يقتضي صحة الفعل ، وكما أن ارتفاع القدرة يحيل الفعل ، ووجوده لا يوجب الفعل ، وكما أن عدم الرأس والبنية / ١٠٢ب–١٠٣ا يحيل كون الجملة حية ، ووجوده لا يوجب صحة كونه حيا ، إلى نظائر لذلك تكثر ، فبطل القول بأن كل موجود يصح أن يرى .

على أن تعذر رؤية الشيء مع كونه وكون الرائي على الصفة التي معها يرى ، وارتفاع الموانع ، أمارة لكونه غير مرئي في ذاته ، كما[1] أن رؤيته ، والعلم به على طريقة واحدة عند المشاهدة ، أمارة لكونه مرئيا . وقد علم أن في الموجودات ما وجدت فيه الأمارة الأولى ، كما أن فيها ما وجدت فيه الأمارة الثانية . وليس قول من قال بأن كل موجود يرى لأجل وجوده والحال هذه ، بأولى من قول من قال إن كل موجود يستحيل أن يرى لوجوده والحال هذه ، وإذا تقاوم القولان وجب بطلانهما جميعاً .

على أن من قال بأن كل موجود يرى والحال ما قدمناه ، لا ينفصل ممن قال إن كل موجود يصح أن يتحرك ، وإن علمنا عند الاعتبار أن الجوهر هو الذي يصح ذلك فيه دون غيره . وكما يجوز له أن يقول إن ما لا نراه الآن مع ارتفاع الموانع من الموجودات ، يصح أن نراه لو خلق الله في عيننا له الرؤية ، فكذلك لمن عارضه بهذا الكلام أن يقول إنما لم يتحرك العرض الآن لأنه تعالى لم يخلق له حركة ، ولو خلقها له لصح أن يتحرك كالجوهر . وقد ألزمنا قائل هذا القول من قبل أن يقول في المعدومات أنها يصح أن ترى ، وإن لم يصح أن نراها الآن ، وقد استقصينا القول في ذلك فلا / ١٠٣ا–١٠٣ب وجه لإعادته .

(١) من هنا يقع خلاف بين نسختي المكتبة المتوكلة اليمنية ودار الكتب المصرية ، إذ يثبت كلام في نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية من لوحة ١٠٣ ا إلى ١١٢ ا ، وليس له مقابل في نسخة دار الكتب المصرية ، وسنشير إلى نهاية هذا السقط في موضعه بعد .

فأما الذى يدل على أن الجوهر لم ير لأنه موجود باق ، فهو ما قدمناه ، لأن الباقى ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده . فإذا دللنا على أن الموجود لا يصح أن يرى لوجوده ، فيجب أن لا يصح أن يرى الباقى لبقائه . يبين ذلك أن الجوهر فى حال حدوثه فى أنه يرى كهو فى حال بقائه من حيث اختص فى الحالين بما هو عليه فى ذاته ، فعلم أن بقاءه كوجوده فى أنه لا تأثير له فى صحة الرؤية .

على أن فى الأعراض الباقية ما قد علم أنه لا يرى كالحلاوة والحموضة والرائحة والتأليف والحياة ، وذلك يبطل قوله إن الجوهر إنما يرى لأنه قائم بنفسه إذا أراد به هذا المعنى . فإذا بطل ذلك ، بطل حمله القديم جل وعز على الشاهد فى ذلك .

وأما ما يبطل به قوله إن الجوهر إنما يرى لأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج الى محل ومكان ، فهو أن الجوهر فى حال عدمه لا يحتاج الى محل ومكان كهو فى حال وجوده ، وإن لم تصح رؤيته فى حال العدم ، وقد ثبت بالدليل أن له ضداً لا يحتاج الى محل ومكان ، وإن لم يصح أن يرى . وقد ثبت فى إرادة القديم تعالى وكراهته أنهما قائمان بأنفسهما ، لا تحتاجان إلى محل ومكان ، وإن لم تصح عليهما الرؤية ، وكل ذلك يبطل ما قاله .

فإن قال : إنما عنيت بذلك أنه موجود لا يحتاج إلى محل ومكان ، فلا ينتقض
١٠٣ب-١٠٤ا / ذلك بما ذكرتموه من الإرادة والغنى ، لأنى لا أقول / بذلك . قيل له : إذا كان الوجود بانفراده لا يؤثر عندك فى الرؤية ، لمشاركة غير الجوهر للجوهر فى الوجود ، وإن امتنع رؤيته ، فيجب أن يكون الذى صحح رؤيته كونه مستغنيا عن محل ومكان فقط ، وهذا يوجب ما ألزمناك من رؤية الجوهر المعدوم .

على أن كونه مستغنيا عن محل ومكان نفى ، فلا يصح أن نجعل العلة فى صحة رؤية الشىء نفى الصفة عنه ، أو استحالتها عليه ، وإنما يرى الشىء لاختصاصه بصفة من الصفات ، ولذلك يعلم الرائى للجوهر كونه جوهرا متخيرا ، ولا يعلم كونه مستغنيا عن محل ومكان بالرؤية ، بل يحتاج أن يستدل على ذلك . فبطل القول بأنه إنما رأى لهذه العلة ، وبطل قياسهم القديم تعالى عليه .

على أن الدلالة قد دلت على أن السواد وسائر الألوان يرى ، وإن كان لا يستغنى عن محل ومكان . فقولهم بأن الجوهر إنما رؤى لاستغنائه عن محل ومكان ، مع أنه لا اختصاص للرؤية بما هذه حاله ، بل قد يرى ما هذه حاله ، ويرى ما يحتاج إلى محل ، فساقط .

فإن قال : أنا لا أسلم رؤية الأعراض ، وتقول إن المرئى فى الشاهد ليس إلا الجوهر . قيل له : إن ما أوجب رؤية الجوهر يوجب صحة رؤية الألوان ، بل القول بصحة رؤية الألوان أظهر ، والتفرقة الحاصلة فيها عند الرؤية أجلى ، فلا فرق ، والحال هذه ، بين من قال لا يرى إلا الجوهر ، وبين من قال لا يرى إلا اللون ، فقد ثبت بهذه / الجملة بطلان هذه الشبهة . وقد أيد بعضهم بزعمه / ٤ ا-١٠٤ب هذه الدلالة بأن قال إن ما يستغنى عن محل إنما يرى فيما تبينا ، لكونه غير حال فى محل ، لأن ما حل فى محل ، واحتاج إليه ، فقد علم أنه لا يرى ، بدليل أنه لو رؤى لوجب أن يعلم ، ولو علم لما شك فى حاله ، ولما صح من نفاة الأعراض نفيه ، لأن الشىء لا يجوز أن يجهل من حيث يعلم ، ولا ينفى من حيث يثبت . فصح بذلك أن ما يحتاج إلى محل لا يجوز أن يرى ، وأن المستغنى عن المحل إنما يصح أن يرى لاستغنائه عنه . وهذا بعيد . وذلك لأن الرائى إذا رأى الشىء فيجب أن يعلمه على الوجه الذى رآه عليه ، فأما أن يعلمه على سائر أوصافه التى لا تتناولها الرؤية فغير واجب ، فلا أحد رأى السواد إلا وهو عالم به وبمفارقته

للبياض ، كما يعلم القصير ويفصل بينه وبين الطويل . وإنما يجهل كونه غيراً لمحله ،
وليس ذلك مما تتناوله الرؤية ، فما قاله ساقط .

وبعد : فإن ذلك لو دل على أن اللون لا يرى ، لدل على أن الجوهر
لا يرى ، لأن الرائى للجوهر واللون يلتبس عليه ، فيجوز أن يكون الجوهر
هو اللون ، كما يجوز أن يكون اللون هو الجوهر . ولذلك ظن كثير من الناس
أن الجوهر أعراض مجمعة ، وظن بعضهم أن اللون جوهر فى الحقيقة، كما ظن بعضهم
أن اللون ليس بغير للجوهر ، والالتباس / حاصل فى ذلك على ما قدمناه . ١٠٤ب-١٠٥ا/
فإن أوجب ما قاله أن اللون لا يرى ، فيجب أن يكون الجوهر لا يرى ، وفى
ذلك إبطال رؤية شىء من الأشياء مع علمنا بخلافه .

على أن لو ثبت أن كل ما يحل فى غيره لا يرى ، لم يكن فى ذلك دلالة على أن مالا يحتاج إلا محل يجب أن يرى ، لأنه ليس يجب إدراك الحكم عما اختص بصفة أن يثبت فيما اختص بخلافه . ألا ترى أن السواد لا يصح أن يحيا ، وكذلك البياض ، والجوهر لا يصح كونه قديما ، وكذلك العرض ، والحى منا يصح كونه متحركا ومؤلفا ، وكذلك الميت ! فما قاله يبطل من هذا الوجه أيضا .

على أنه لو قيل له ما أنكرت أن ما لا يحتاج إلى محل ، إنما اختص بأنه يرى لكونه جوهرا ، لا لاستغنائه عن المحل ، لم يكن بينه فيما سلكه من الطريقة وبين من قال هذا القول فرق . فقد ثبت أن ما أورده ، مما أيد به هذا الدليل بزعمه ، لا يصح التعلق به .

شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم فى ذلك بأن رؤية الله تعالى بالأبصار ، إما أن تكون ممكنة ، أو ممتنعة : فإن كانت ممكنة صح جوازها وجاز كونها ؛ وإن كانت ممتنعة فالعلم

بامتناعها لا يخلو من أن يكون ضرورة ، أو باستدلال: فإن كان ضرورة ، وجب
كوننا مضطرين إليه ، وذلك مفقود ؛ وإن كان باستدلال ، فلا دليل لمخالفينا
يتوصلون به إلى أنه لا يرى إلا وهو فاسد ، لأنهم إن اعتمدوا / على أنه لو كان / ١٠٥ا-١٠٥ب
مرئيا لكان من جنس المرئيات ، يجب أن يكون إذا كان رائيا من جنس الرائين
فأى دليل ذكروه فالاعتراض عليه بين .

الجواب : إن ما قاله فى غاية البعد : لأنه قد بناه على أنه لا دليل لمن قال إنه لا يرى بالأبصار ، وقد بينا أن على ذلك أدلة ، فيسقط تعلقه بذلك .

وبعد : فلو لم يكن دليل لم يجب ما قاله من أن رؤيته يجب أن تكون ممكنة ، لأن فقد الدليل على الشىء لا يوجب ثبوت ضده ، بل يوجب الشك فيه ، فيجب أن يشك لأجل هذا الدليل ، ولا يقطع بأنه مما يمكن رؤيته .

على أنه لا فرق بين من قال إنه إذا لم يكن على نفى رؤيته عز وجل دليل ، فيجب إثبات رؤيته ، وبين من قال إذا لم يكن على إثبات رؤيته دليل ، فيجب القضاء بنفى رؤيته تعالى . ومتى قال : إن على إثبات رؤيته دليلا ، فلا يجب ما ذكرتموه ، قيل له : فإن عندنا على نفى رؤيته دليلا ، فلا يجب ما قلته . على أنه إن كان على إثبات رؤيته دليل ، فكان يجب أن تورد ذلك الدليل ، ولا تعتمد فى أنه مما يرى على أنه لا دليل لمن قال إنه لا يرى .

فإن قال : إن الأصل جواز الرؤية ، فمتى عدم الدليل فى بعض الموجودات
على أنه لا يرى ، وجب القضاء بكونه مرئيا . قيل له : إن ما ذكرته إذا عكس
كان أولى ، وذلك أنه لو قيل إن الأصل هو نفى الرؤية ، لأن إثبات الرؤية حكم
يحتاج فى إثباته إلى دلالة ، فكل موجود لم يثبت كونه مرئيا بدليل ، وجب نفى
رؤيته على الأصل كان أقرب وإن كان / كلا الوجهين عندنا فاسد ، لأن ما يصح / ١٠٥ب-١٠٦ا

أن يرى ، ومالا يصح ذلك فيه ، سواء فى أنهما يحتاجان إلى دليل .

وبعد : فلو قال قائل إنى أرجع فيما يرى وفيما لا يرى إلى الاختبار فى الشاهد كما أرجع فيما أقدر عليه ومالا أقدر عليه إلى اعتبار الشاهد ، وقد علمت بالاختبار أنى لا أرى القديم تعالى ، فيجب أن أقطع أنه مما لا يرى ، وأن هذا هو الأصل فيه ، لـكان أقرب مما قاله . وكيف يصح الاعتماد فى تصحيح المذهب على ادعاء ما ادعاه من أنه لا دليل لمخالفه ؟ وهل يعجز أحد عن ذلك فى المذاهب ؟ وإنما يسوغ لنا التعلق بنفى الدلالة على الشىء على نفيه إذا كان ذلك الشىء مما لا يثبت إلا بدليل مخصوص ، فإذا عدمناه علمنا انتفاءه . وذلك كما نقول فى الشرعيات إنها مصالح ، وطريق إثباتها أدلة السمع ، فمتى انتفت علم أنها ليست بمصالح ، فيعلم أنها على ما كانت عليه . وليس الكلام فى سائر المذاهب من هذا بسبيل .

شبهة أخرى لهم :

واعتل بعضهم بأن قال : قد علم أن الشىء لا ينقلب عن حقيقته بوقوع الرؤية عليه ، لأنا نرى الشىء مربعا ومدورا ، ومتحركا وساكنا ، فلا يصير المربع مدورا ، ولا المتحرك ساكنا بوقوع الرؤية عليه . فإذا صح ذلك ، علم أن الرؤية لا توجب تشبيها بين المرئيين ، ولا تعلق الرؤية بالشىء يوجب حدثه ، لأن من حق الرؤية أن لا تقلب الشىء عما هو عليه ، ولا توجب /الرؤية انقلاب العرض /١٠٦ا-١٠٦ب عما هو عليه إلى حقيقة الجوهر ، ولا رؤية القديم تعالى مما يوجب اتصال الضياء به ، أو أن يكون بين الرائى وبينه مسافة ، ولا يجب القضاء بأن ما يمنع من رؤية الأشياء يمنع من رؤيته . فإذا صح ذلك ، وجب كونه مرئيا إذا كان الطريق الذى لأجله يقول المخالف إنه لا يرى بعض ماذكرناه مما بينا أن الرؤية لا تقتضيه .

الجواب :

إن جميع ماذكره لا يدل على أنه تعالى يرى : لأن الرؤية ، وإن كانت

لا تقلب حقيقة المرئى على ماقاله ، فليس بواجب دخول كل شىء تحت الرؤية ، كما أن حدوث الشىء لا يقلب حقيقته ، ولا يجب دخول كل شىء تحت الحدوث ، وبقاء الشىء لا يقلب حقيقته ، ولا يجب لأجل ذلك جواز البقاء على كل شىء ، فما فى كون الرؤية غير مؤثرة فى المرئى ما يدل على أنه تعالى يجب كونه مرئيا .

وبعد : فإن الشىء بأن تستحيل رؤيته لا تقلب حقيقته عما هو عليه ، كما أنه لا تنقلب حقيقته لصحة رؤيته ، وإن دل ما ذكره على أنه تعالى يستحيل أن يرى وهذا يوجب كون الدلالة دالة على الشىء وضده ، وذلك محال ، لأن فيه إخراجاً لها من أن تكون دلالة .

على أنه قد اعتمد هذا المعتل فى علته على أنه تعالى ، إذا لم يوجب كونه مرئياً تشبيهاً بالمرئيات ، فيجب صحة رؤيته . وقد بينا من قبل أن رؤيته بالبصر توجب كونه جسما أو عرضاً ، لأن من شرط صحة الرؤية بحاسة العين أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل ، فبطل ما قاله . على أنه لا /يجب – إذا لم يوجب /١٠٦ب-١٠٧ا تشبيها – جواز رؤيته ، لأن استحالة رؤيته ، فى أنه لا يوجب التشبيه ، كصحة رؤيته . فلم صار ذلك بأن يدل على أنه يصح أن يرى أولى من أن يدل على أنه يستحيل أن يرى ؟

وبعد : فإنه قال لا يجب أن يكون ما يمنع من رؤية الأشياء يمنع من رؤيته ، وذلك يصحح رؤيته . وهذا كلام من لا تمييز له ، لأن الكلام فى ارتفاع المنع ، وفى ثبوته ، هو كلام فيما نراه ومالا نراه من المرئيات . فأما ما يستحيل أن يرى فى ذاته ، فحصول المنع فيه كارتفاعه ، وارتفاعه كحصوله .

وبعد : فقد بينا من قبل أن استحالة الموانع المعقولة التى تمنع من رؤية المرئيات ، واستحالة تغير حاله ، يدل على أنه فى ذاته لا يرى ، لأنه لو رؤى

فى حال لرؤى الآن ، وقد بينا الوجه فى هذه الدلالة ، فما قاله ساقط .

على أن قوله إن ما يتوصلون به إلى أنه تعالى لا يرى ، إذا كان بعض ما ذكرناه ، وقد فسد جميعه ، فيجب أن تكون رؤيته ممكنة إحالة على ما يعتمده من الأدلة ، فما ادعاه يسقط بأن نبين أنا نعتمد سوى ما قاله . وقد بينا من قبل أن عدم الدلالة على المذهب لا يوجب صحة ضده إلا فى أشياء مخصوصة من السمعيات ، وإنما يوجب الوقف والشك . وبينا أن ما ذكره ليس بأن يقتضى إمكان رؤيته بأولى من أن يقتضى استحالة رؤيته .

/١٠٧ب-١١٠٧ على أن الرؤية/وإن لم تقلب حقيقة المرئى ، فإنها تدل من حاله على أنه صفة مخصوصة ، فما استحال كونه كذلك استحال رؤيته ، كما أن كون القادر قادراً على الشىء لا يقلب حقيقته ، ويدل من حاله على أنه معدوم يصح حدوثه ، فكذلك صحة رؤية الشىء بالبصر يدل على أنه مما يصح كونه مقابلا أو فى حكم المقابل ، فما استحال ذلك فيه استحال رؤيته ، وقد علم استحالة ذلك فى القديم تعالى ، فيجب أن يستحيل أن يرى .

على أن ما قاله من أنا نرى الشىء مربعاً ومدورا ، ومتحركا وساكنا ، غلط ؛ لأن التربيع والتدوير هما تأليف على بعض الوجوه ، والتأليف مما لا يدخل تحت الرؤية ، لأنا إنما نعلم كون الأجزاء متجاورة فقط ، فأما كونها مؤلفة فلا طريق إليه إلا الاستدلال ، فكيف يقال إنه يرى ؟ وكذلك القول فى الحركة والسكون ، ولو قال بدلا مما أوردناه إنا نرى الأسود أسود ، والأبيض أبيض ، ولا تنقلب حقيقتهما بوقوع الرؤية عليها ، لكان أقرب مما أورده ، وإن كان ما ذكره قد دل على فساده .

على أن قوله إنه لا تنقلب حقيقة المربع فيصير مدوراً بالرؤية جهل ، لأن

المدور والمربع من جنس واحد ، وإنما يقال ذلك فى شيئين مختلفى الجنس ، وقد علم من حال المربع أنه يجوز أن يصير مدوراً بضم غيره إليه ، أو تفريق غيره عنه ، ولا يكون بذلك قد انقلب جنسه .

على أن إثبات القديم تعالى مسموعاً ومدركا بحاسة الشم والذوق لا يقلب حقيقته لمثل/ ما ذكره من الدليل ، فيجب على المعتل بهذه العلة أن يقول بصحة ذلك فيه . وإن ارتكب القول بذلك ، فقد خرج عن الإجماع ، لأنه لا أحد من المسلمين قال إنه يسمع ، وإنه يدرك بحاسة الأراييح والطعوم ، بل اتفقوا على تخطئة هذا القول . /١٠٧ب-١١٠٨

فأما قول من قال إن موسى عليه السلام قد سمع ذاته متكلما ، وإن ذلك يصح فيه ، فقد بينا أن من أطلق ذلك فإنما يريد به أنه سمع كلامه ، لا أنه سمع ذاته ، كما أنهم إذا قالوا «سمعت زيدا يتكلم بكيت وكيت» فالمراد به أنه سمع كلامه دون ذاته . فأما ما يرتكبه بعضهم أنه لو وضع فى أنفسنا المعنى الذى لو وجد فى العين لرأى به ، لصح أن يدرك بالأنف ولا يسمى شمّا ، فهذا مما يثبت أنه خلاف الإجماع ، لأنه إنما اختلفوا فى جواز رؤيته بالأبصار أو بحاسة أخرى ، فأما ما قاله فلا خلاف فيه .

على أنا لم نلزمه ذلك ، بل ألزمناه أن يدرك بالإدراك الذى تختص به حاسة الشم والذوق ، لا أنه يخلق فى هاتين الحاستين ما تختص به العين ، وهذا مما لا يمكنه ارتكابه ودليله بوجه .

على أن ما اعتمد عليه يوجب صحة إدراك القديم تعالى لمساً ، لأن ما يلمسه لا تنقلب بإدراكنا له لمساً حقيقته عما هو عليه كما ذكره فى الرؤية .

فإن قال : إن ذاته وإن لم ينقلب ، فإنه يوجب حدوثه ، لأنه إنما يدرك

لمساً بأن تحل المماسة فيه ، وذلك لا يصح إلا على الأجسام . قيل له : وكذلك ما نراه بأبصارنا لا بد من أن يتصل به الشعاع ، أو يكون فى حكم المتصل به ، وذلك يوجب كونه جوهراً /أو عرضاً . ١٠٨ا- ١٠٨ب/

فإن قال : إذا استحال عليه الاتصال صح أن يرى من غير هذا الوجه .

قيل له : إذا جاز أن يرى على خلاف هذا الوجه المعقول ، ولا توجب رؤيته حدثه ، جاز أن يدرك لمساً على خلاف هذا الوجه المعقول ، من غير أن يحل فيه المماسة ، ولا يوجب ذلك حدثه .

فإن قال : إن من حق المماسة أن يحل المحلين ، ولا يصح أن ندركه لمساً إلا وتحل المماسة فيه ، وذلك يوجب حدثه . قيل له : إنا ألزمناك أن يدرك لمساً بأن يخلق الله تعالى فينا الإدراك الذى يوجد عند لمس سائر الأشياء ، فإن لم يلمس ، فلا يوجب حدثه كما قلته فى الرؤية .

على أنه إذا صح عند هذا المعتل أن يكون له كلام وعلم وقدرة وحياة على خلاف ما يعقل فى الشاهد ، فهلا جوز أن يكون له لمس بخلاف المعقول فى الشاهد، فيصح أن نلمسه بلمس قديم بمحله ومحدث بمحلنا ، فلا يوجب ذلك حدثه ، أو نلمسه بلمس لا فى محل ؟ وما يلزمهم على هذه العلة يكثر ، وما أوردناه كاف.

شبهة أخرى لهم :

واعتل بعضهم بأنه لادليل يستدل به على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار إلا ويوجب بعينه نفى كونه عالما رائيا ، لأن المستدل إن استدل على ذلك بأنه لا مرئى بيننا إلا محدود ، فكذلك لارائى عالم إلا محدود . فإن استدل بأن مالا يراه فإنما لايراه لموانع ، فذلك يوجب أن ينفى كونه عالما رائيا ، لأنه لايرى ١٠٨ب-١٠٩ا/ أحدنا الشىء إلا/ أن يكون بينه وبين المرئى فرجة ، وذلك لايصح فيه . وكذلك القول فى كل مايعتلون به .

الجواب :

إنا قد بينا من قبل مايسقط هذه الدلالة ، ونعيد بعضه فنقول : إن ما اعتمده أولا أحاله على أنه لادليل لنا ينفى كونه جل وعز مرئيا إلا ويوجب أن لايكون رائيا عالما ، فقد كان من حقه أن يورد سائر مايستدل به . ولا أحد من أهل هذا الشأن إلا ويعلم أنا نستدل على أنه تعالى لايرى بقوله : « لاتدركه الأبصار »[1] ، فيمكنه أن يقول إن هذا الدليل يوجب نفى كونه رائيا عالما . وكذلك نستدل على أنه لايرى بالأبصار بأنه لو صح أن يرى ، والموانع تستحيل عليه ، ويستحيل عليه أن يتغير حاله ، فكان يجب أن نراه الآن ، أفترى هذه الدلالة تمنع من كونه رائيا وسائر ماتستدل به ، مما قدمنا ذكره ، يدل على فساد ماقاله ؟

ولافرق بين من ادعاه وبين من قال إن كل دليل يستدلون به على أنه يرى يوجب تعينه أنه يصح أن يلمس ، وأن يتحرك ، وأن يقرب ويبعد ، وأن يوجد ويعدم ، وأن يعلم ويجهل ، ويقدر ويعجز ، لأن مانراه مما يقوم بنفسه يصح ذلك كله عليه ، وهذه جهالة لاوجه للتشاغل بها .

على أنا قد بينا أن كون المرئى مرئياً يرجع إلى كل جوهر من هذه الأجسام ، وكون الرائى رائيا ، والعالم عالما ، يرجع إلى الحى . فكيف يقال إن ما دل على نفى الرؤية/ يدل على نفى كونه رائيا عالما ، وليس لإحدى الصفتين تعلق بالأخرى، /١٠٩ ا-١٠٩ ب ولا المختص بأحداهما يصح أن يختص بالأخرى ؟

وأما قولهم إن الجوهر الواحد يصح أن يحيا ويعلم ويرى ، فذلك جهالة ، لأنه يوجب كون الحى منا أحياء كثيرين ، لأن اتصال الأحياء لا يوجب كونهم حيا واحداً ، لأن الله تعالى لو أوصل زيدا بعمرو لم يخرجا عما هما عليه . فلو كان

(١) سورة الأنعام ، آية ١٠٣ .

الجزء الواحد يصح كونه عالما رائيا ، لصح ذلك فيه وإن اتصل بغيره ، وهذا يوجب استحالة كون الجملة متصرفة بإرادة واحدة وعلم واحد وإدراك واحد ، بل يوجب أن يكون اللسان هو المتكلم المخبر الآمر الناهى ، وهو المذموم بالكذب ، والممدوح بالصدق ، ويوجب أن لا يحد الظهر لحصول الزنا من الفرج ، وأن لا تتعلق العبادة بشىء من الأبعاض لحدوث حادث فى بعض آخر . وسنتقصى بطلان هذه الجهالة من بعد ، فبطل ما قالوه ، وثبت صحة ما أجبنا به .

شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم بأنه جل وعز يجب أن تصح رؤيته ، لأن القول بصحة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره ، ولا تجويره فى حكمه ، ولا تكذيبه فى خبره ، وإذا لم يوجب ذلك صحت وجازت عليه ، وإذا جازت عليه ، فيجب أن يكون الأمر فى القطع على أنا نراه موقوفا على السمع الوارد بذلك ، وقد ورد السمع بأنه يرى على ما نبينه من بعد ، فيجب القضاء به .

١٠٩ب-١١٠ا / الجواب : /

إن ما قاله ليس بأن يدل على صحة رؤيته تعالى بأولى من أن يدل على استحالة رؤيته ، لأنا قد علمنا أن القول بأنه لا يصح أن يرى لا يوجب تشبيهه ، ولا تجويره ، ولا تكذيبه ، كما قاله فى صحة رؤيته ، وذلك يوجب استحالة رؤيته ، وما أدى إلى ذلك من العلل وجب القضاء بفساده .

وبعد : فإن القول بصحة رؤيته بالأبصار يقتضى حدثه فى المعنى على ما قدمناه من قبل من أن ما نراه بأبصارنا لا بد من أن يكون مختصا بشروط ، نحو أن يكون مقابلا ، أو فى حكم المقابل ، وذلك يوجب كونه من جنس الجواهر والأعراض ؛ فقد ثبت أن القول بصحة رؤيته يوجب تشبيهه بخلقه ، ويوجب حدثه .

وبعد : فإن القول بصحة رؤيته يوجب تكذيبه فى خبره ، لأنه قال تعالى : « لا تدركه الأبصار »(١) ، وقد بينا من قبل وجه الاستدلال به على أنه لا يرى .

فإن قالوا : إن القول بأنه لا يرى يوجب تكذيبه فى قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »(٢) ، فيجب القول ببطلانه . قيل له : إنا نبين من بعد أن ظاهر هذه الآية لا يدل على أنه تعالى يرى ، وإذا لم يدل على ذلك ، لم يكن القول بنفى رؤيته مؤديا إلى التكذيب ، ويوجب نفى ما علم إثباته مما نفيه لا يوجب ذلك ، وذلك يكثر إن تكلفنا ذكره ، فيجب سقوط هذه العلة ، على أنها توجب القول بأنه تعالى عالم لذاته لا يعلم بعلم به ، لأن القول بذلك لا يوجب تشبيهه ولا تجويره ولا / تكذيبه . وقد بينا من قبل أن ما ذكره فى كتابه من / ١١٠ا-١١٠ب قوله : « أنزله بعلمه »(٣) ، لا يدل على أن له علما ، فلا يصح تعلقهم به فى أنه يوجب التكذيب .

وبعد : فإن القول بإثبات علوم له يعلم بها المعلومات لا يوجب ما قالوه ، فيجب أن يقولوا بإثباتها ، ولا يقتصروا على القول بأنه عالم بعلم واحد .

فإن قيل : ألستم تعتمدون فى أن من قال إنه تعالى يرى ، ونفى عنه التشبيه ، ولم يقل إنه يرى على جهة المقابلة ، لا يكفر ، واعتمدتم فى ذلك على هذه العلة ، بل قلتم إنه إذا قال بالرؤية على هذا الوجه لم يكن مشبها له ، ولا مجورا ، ولا مكذبا له فى خبره ، فلا يجب أن يكون كافرا ، فإذا صح أن تعتمدوا هذه العلة فى هذا الوجه ، فهلا أجزتم لنا الاعتماد عليها فى أنه يصح أن يرى ليدلنا على صحة الاعتماد عليها فى أنه يستحيل أن يرى ، لأن تعلقها بأحد الأمرين كتعلقها

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣

(٢) سورة القيامة : آية ٢٢ .

(٣) سورة النساء : آية ١٦٦ .

بالآخر ؛ على أن ماله ولأجله صح الاعتماد عليها فى نفى التكفير لا يوجب صحة الاعتماد عليها فى أنه يصح أن يرى ، لأنها إنما دلت على أن القائل بالرؤية لا يكفر من حيث علم أنه لو كفر لم يكن ليكفر إلا لأحد هذه الوجوه . فإذا كان قوله بالرؤية على الوجه الذى وصفناه لا يوجب التشبيه والتجوير والتكذيب ، لم يجب القضاء بتكفيره ، وما لا دليل على أنه كفر يجب القطع على أنه ليس بكفر ، لأن من حق ما هو كفر أن يدل الدليل الشرعى عليه على ما نبينه
١١٠ب-١١١/ فى الوعيد ، وليس يجب ، إذا لم /يكفر لهذه العلة ، أن يكون القول بأنه يرى صحيحا ، لأن المذهب قد يفسد إذا أدى إلى ما هو كفر ، وإن كان القول به ليس بكفر . ألا ترى أنا نقول لمن قال بأنه يجب على الله فعل الأصلح والأنفع أنه يلزمكم القول بأنه يجب أن يفعل ما لا نهاية له ، أو إن فعل المتناهى من المنافع ، فيجب كونه عاجزا أو غير فاعل للواجب ، فيلزمهم على ما ليس بكفر الكفر ! وكذلك يلزم القائل بأنه جل وعز يفعل الظلم الكفر من حيث لا يمكنه مع هذا القول العلم بكونه صادقا فى أخباره ، ولا آمرا بحسن ، ولا صدق الأنبياء فى الشرائع . فقد ثبت أن المذهب قد يلزم على القول به الكفر ، وإن لم يكن كفرا ، ويجب القضاء بكونه فاسدا من حيث أدى إلى فاسد ، وإن لم يكن فى نفسه كفرا ، فكيف يصح التعلق بما قالوه ؟

وبعد : فليس يجب إذا أمكن الاعتلال بعلة فى بعض الأمور أن يمكن الاعتلال بها فى غيره ، بل يجب أن يبين تعلق تلك العلة بذلك الأمر حتى يمكن الاستدلال بها . ولا فرق بين من قال إن هذه العلة إذا صحت فى نفى تكفير من قال بالرؤية ، فيجب أن يصح أن يعتمد عليها فى أنه تعالى يرى من غير أن يبين وجه دلالتها على أنه يرى ، وبين من قال إن الفعل إذا دل على أن فاعله

قادر ، فيجب أن يدل على أنه يرى ، وهذه جهالة لا وجه للتشاغل بها .

وإنما اعتمد شيخنا أبو على /رحمه الله هذه العلة فى أن القائل بالرؤية ، إذا ‎/١١١ا-١١١ب
علم القديم تعالى على ما هو عليه من صفاته ، ونفى عنه التشبيه ، ولم يصف رؤيته بصفة توجب التشبيه ، فيجب أن لا يكفر لهذه العلة ، لأنه قد عرف الله تعالى على ما هو به من صفاته ، وإنما قال إنه يرى لما هو عليه ، لا لأنه أثبته بصفة الأجسام والأعراض ، ولم يكيف رؤيته على وجه يوهم التشبيه ، بل قال إنه يرى كما يشاء ويريد من غير أن يكون بين حاسة الرؤية وبينه مقابلة ، فقال إن هذا القائل ، وإن كان قد تجاهل وارتكب العظيم فى الخطأ ، فإنه لا يكفر ، لأنه بما أورده من الاحتراز قد يخرج من أن يكون مشبها ، وليس هو بمجور ولا مكذب لأنه لم يعرف أن الله تعالى أراد بقوله : « لا تدركه الأبصار »[1] نفى الرؤية ، فيكون مكذبا ، بل تأوله على وجه آخر . ومن هذه حاله لا يعد مكذبا ، لأن المكذب لغيره هو الذى يعرف بأنه مخبر عن الشىء وأن ذلك الشىء ليس هو على ما أخبر عنه . فأما إذا أقر بلفظ الخبر ونفى كونه خبراً عن الشىء فليس يجب كونه مكذبا ؛ وإذا لم يكن مشبها ولا مجورا ولا مكذبا ، لم يجب تكفيره .

وليس لأحد أن يقول : هلا قلتم إنه يكفر من جهة أخرى ، وهى أنه يؤدى إلى كونه جاهلا بالله تعالى ، والجاهل بالله يجب أن يكون كافرا ، وإن لم يكن بالصفات التى ذكرتموها ؟ قيل له : لا يجب ما ذكرته ، وذلك أن من اعتقد فيه
تعالى /أنه يرى ، وقد علمه على ما يختص به من الصفات ، فإنما جهل حال الرائين ، ‎/١١١ب-١١٢ا
فأما أن يكون جاهلا بالله سبحانه فبعيد ، وذلك أنه قد علمه على سائر صفاته ، فكأنه اعتقد أن الرائى يصح أن يراه وإن كان بتلك الصفة ، وذلك جهل بحال الرائى ، واعتقاد لجواز كونه رائيا لما يستحيل ذلك فيه ، فسبيل هذا المعتقد سبيل

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

من علم الحياة وسائر ماتختص به من الصفات ، وقال إنها ترى ، وقد علم أن هذا المعتقد إنما جهل حال الرائى ، ولم يجهلها ولم يجهل الحياة على وجه .

وقد علم أن وصف الشيء بأنه مرئى قد يراد به أنه على صفة لكونه عليها يرى ، فظاهره ينبيء عن أن رائيا رآه . فمتى اعتقد المعتقد أنه تعالى على ماهو عليه من صفاته ، فلم يحصل معتقدا ، لكونه على صفة ليس هو عليها ، ولا اعتقد أنه ليس على صفة يجب كونه عليها ، فإنما جهل إذا اعتقد أنه مرئى إن رائيا رآه ، وذلك يرجع إلى اعتقاد حال غيره . ولذلك يصح أن يقال فى الشيء الواحد إن زيدا رآه ، وعمروا لم يره ، فينفى عن أحدهما رؤيته مع إثبات رؤية الآخر له ، كما يقال فى الشيء الواحد إنه معلوم لزيد مجهول لعمرو . وهذه الصفات إنما تصح فيما يفيد حال غيره ، ولا تصح فيما يفيد حالا فى الموصوف ، ولذلك يستحيل أن يقال فى الموصوف إنه موجود معدوم لما أفاد ذلك فيه .

١١٢ا-١١٢ب/ فثبت أن[1] القول بأنه تعالى يرى ، وإن كان غلطا / عظيما على الوجه الذى ذكرناه ، فإنه لايوجب كون القائل به جاهلا بالله حتى يكفر من هذا الوجه ، ولا يصح أن يكفر لأجل قوله تعالى : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك »[2] ، وأنه جعل الرؤية أكبر من سؤال أهل الكتاب إنزال كتاب من السماء مع أن ذلك كفر ، وماجعله الله أكبر من الكفر فيجب كونه كفرا ، وذلك لأن أهل الكتاب لم يكفروا بمسألتهم أن ينزل عليهم كتابا من السماء ، وإنما كفروا لما سألوا ذلك على

(١) إلى هنا ينتهى السقط الواقع فى نسخة دار الكتب المصرية ، والذى يبدأ مقابله فى اللوحة ١٠٣ا وينتهى فى اللوحة ١١٢ا من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، وقد أشرنا إلى بداية هذا السقط فى ص ١٨١ من هذه الطبعة المحققة

(٢) سورة النساء : آية ١٥٣ .

وجه التكذيب له والرد عليه وترك النظر فيما ثبت من معجزاته ، ولو وقع ذلك منهم عاريا عن هذا الوجه لم يكن كفراً . فيجب أن تكون مسألة قوم موسى الرؤية كفراً إذا كان على وجه التكذيب له ، وكذلك نقول . فأما إذا قال به قائل على غير هذا الوجه فلا يجب كون قوله كفراً وإن كان خطأ عظيما ، فقد بان بهذه الجملة ما فى هذا الكلام .

شبهة أخرى لهم :

استدلوا على أنه سبحانه يرى بقوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة[1] » ، وأنه جل وعز دل بذلك على أنه يصح أن يرى ، لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الرؤية . قالوا : والنظر إذا عدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية / ولم يحتمل الانتظار ، لأنه لا يقال فى زيد إنه ناظر إلى فلان ، ويراد /١١٢ب-١١٣ا الانتظار ، وإنما يقال هو منتظر فلانا ، قالوا : على أنا إذا قسمنا النظر خرج من القسمة أن المراد بالآية الرؤية على ما نقوله ، وذلك أن النظر يحتمل وجوها : منها الفكر ، ومنها التعطف والرحمة ، ومنها الانتظار ، ومنها الرؤية .

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفكر والاعتبار مرادا بالآية ، لأنه تعالى ليس هو ممن يفكر فيه ، ويعتبر به ، وإنما يفكر فى الحوادث ، ويعتبر بها ، ليتوصل بالفكر فيها إلى معرفة غيرها ، ولأن النظر بمعنى الفكر لا يعدى بإلى . ألا ترى أن القائل إنما يقول نظرت فى الشيء بمعنى الفكر ، ولا يقول نظرت إليه . ولا يجوز أن يراد بالآية النظر بمعنى التعطف والرحمة ، لأن الله تعالى يجل عن أن يرحم ويتعطف عليه . ولا يجوز أن يراد به الانتظار لوجوه : منها أنه علق بالوجه ، والنظر إذا علق بالوجه لم يحتمل الانتظار ، كما أن الكتابة إذا

(١) سورة القيامة : آية ٢٢

علقت باليد لم تحتمل إلا الكتابة المخصوصة ، وكذلك كل شيء وصل إليه بالآلة متى علق بالآلة لم يحتمل سواه . ومنها أن النظر بمعنى الانتظار لايعدى بإلى على مابيناه . ومنها أن الآية واردة فى أهل الجنة ولا يجوز عليهم الانتظار ،
١١٣ا-١١٣ب
لأن الانتظار يوجب الحسرة والغم / ، وقد ضرب أهل اللغة المثل به حتى قالوا : « إن الانتظار يورث الصغار » ، وذكروه فى الأمثال والأشعار ، وذلك لايجوز على أهل الجنة . فإذا بطل أن يكون المراد بالنظر المذكور فى الآية هذه الوجوه ، ثبت أن المراد به الرؤية على ماقلناه .

الجواب: أن تعلقهم بظاهر هذه الآية لايصح لأنها لاتدل على أنه تعالى يرى من وجوه منها أن ظاهرها يقتضى أنه تعالى ينظر إليه ، والنظر ليس من الرؤية بسبيل ، لأن النظر فى الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسا لرؤيته ، والرؤية إدراك المرئى عند النظر الذى وصفناه . فالنظر هو طريق للرؤية فينا ، فأما أن يكون هو الرؤية فى الحقيقة فمحال .

يدل على ذلك أنا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً ، ولا نعلمه رائيا إذا كان ذلك المرئى مما يدق ويخفى . يبين ذلك أنا نعلم أن الجماعة ناظرة إلى الهلال ولا نعلمها رائية له ، ولذلك يحتاج أن يرجع إلى قولها فى أنها رأت الهلال أم لم تره ، ولا يحتاج فى كونها ناظرة إلى ذلك ، بل نعلمه باضطرار . فثبت أن النظر الذى نعلمه من حالها غير الرؤية التى نجهلها ولانعلمها ، وأن النظر الذى نعلمه لامن قبلها غير الرؤية التى نعلمها من قبلها .

وليس لأحد أن يقول : إن الجماعة لايقال إنها ناظرة إلى الهلال إلا على وجه
١١٣ب-١١٤ا
المجاز ، ويراد بذلك أنها تنظر / إلى مكان الهلال لتطلب الهلال ، فالتعلق بما

ذكرتموه لايصح ، وذلك أن ما تعارفوه من الكلام ، واطراد الاستعمال فيه فارغا ، المجاز فيه لاوجه له . وقد علمنا استعمالهم لهذه اللفظة على طريقة واحدة ، فلو صح أن يدعى أن ذلك مجاز ، لصح فى غيره من الألفاظ ، وقد علمنا فساد ذلك ، فيجب بطلان ما قاله .

فإن قال : إنما حملت الكلام على أنه مجاز لأنه ذكر الهلال وأريد غيره ، لأنه يجوز أن يقال نظرت إلى الهلال ، وليس هناك هلال مرئى ، فيجب أن يكون المراد بالكلام موضع الهلال ، فلهذا قلنا إنه مجاز . قيل له : إن الذى ذكرته إنما كان يتم لو كان النظر كالرؤية فى أنه يقتضى ثبوته ثبوت المنظور إليه ، كما يقتضى ثبوت الرؤية ثبوت المرئى ، والأمر بخلاف ذلك : لأن النظر إنما هو طريق للرؤية ، فقد يصح أن يقول القائل : « نظرت إلى الشيء » وإن لم يكن ذلك الشيء ثابتاً ، وتخالف الرؤية فى هذا الباب ، كما يصح أن يقول القائل « أصغيت إلى الشيء » وإن لم يثبت كلاما مصغى إليه ، وإن لم يصح أن نقول « سمعنا الشيء » إلا وهناك كلام مسموع مثبت . ولو كان النظر إلى الشيء يقتضى ثبوته لم يكن النظر طريقاً للرؤية ، وقد علمنا أنه طريق لها ، وما هو طريق للشيء يصح مع حصوله ثبوت ذلك ، ويصح أن لايثبت ، فسقط بذلك ماقاله .

١١٤ا-١١٤ب
ومما يبين ماقلناه أن أهل اللغة / قد صنفوا النظر أصنافاً من حيث عرفه الرائى وصار فى الحكم كالداخل تحت الجنس ، فقال : « نظر فلان إلى نظراً منكراً » و « نظر إلى نظر راض ، ونظر غضبان » ، و « فلان ينظر إلى فلان نظر دهش متحير » ، و « فلان ينظر إليه نظر منكر عليه » ، وقال الشاعر : « نظر المريض إلى وجوه العود » ، وقال آخر : « نظر الذليل إلى العزيز القاهر » ، وقال آخر :

تخبرني العينان ما الصدر كاتم ... ولا جن بالبغضاء والنظر الشزر

فيجب أن يكون النظر هو تقليب الحدقة على ما قلناه ، لأن حركات جفنه وكيفية النظر تختلف ، فلذلك قسموه هذه القسمة ، والرؤية لم يصنفوها أصنافا . فعلم أن النظر الذى ينقسم الأقسام التى ذكروها غير الرؤية التى لا يصح أن تنقسم .

فإن قيل : أفليس يقال : إن فلانا يرانى بعين الذل ، ويرانى بعين الرضا ، ويرانى بالمحل الكبير ، فقد قسموا الرؤية كتقسيمهم النظر ، وذلك يوجب كونهما عبارتان عن معنى واحد ؟ قيل له : إن قائلهم إذا قال : يرانى بالمحل الرفيع ، فليس المراد به رؤية البصر ، وإنما يراد به أنه ينزلنى من نفسه من الإكرام والتعظيم هذه المنزلة ، ولذلك يقوله الضرير كما يقوله البصير . ومتى قالوا : يرانى بعين الذل ، فإما أن يراد به أنه ينزلنى هذه المنزلة ، أو يراد به النظر ، ولذلك/ ١١٤ب-١١٥أ/ يعلقونه بالعين من حيث تختلف بها كيفية النظر ، فسقط ما تعلق به السائل . ومما يدل على ذلك أن القائل يقول : نظرت إلى الشىء فلم أره ، ولا يجوز أن ينفى نفس ما أثبته ، وذلك فى بابه كقولهم : أصغيت إلى شىء فلم أسمعه ، وذقت الشىء فلم أجد له طعما ، وتأملت الشىء وفكرت فيه فلم أعرفه . يبين ذلك أنهم يقولون : نظرت إلى الشىء حتى رأيته ، ولم أزل أنظر إليه حتى أدركته ، ولا يجوز أن يجعل الشىء غاية لنفسه ، ولذلك لم يستجز أحد من المسلمين القول بأن الله تعالى ينظر إلى العباد بمعنى الرؤية ، وإنما يقال فى ذلك بمعنى التعطف والرحمة ، وإن كان يطلق عليه القول بأنه راء للأشياء . فلو كان معناهما واحداً لاستعملوها فى القديم تعالى على سواء .

وليس لأحد أن يقول : أليس النظر والرؤية جميعاً يعلقان [1] بالبصر والعين ، فلولا أنهما لا يفيدان أمراً واحداً يقع بالعين لم يجب ذلك فيهما ؟ وذلك لأن

(١) زائدة فى نسخة دار الكتب المصرية وساقطة من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

الرؤية ، وإن كانت تفيد غير ما يفيده النظر ، فكلا الفائدتين لا يقعان إلا بالعين ، لأن النظر اسم لما عنده يرى الشىء بالعين من التحديق وتحريك الجفن وغير ذلك ؛ والرؤية منا تقع بالعين ، وهى آلة فيها ؛ فمن حيث يختص كلا الأمرين بالعين استعمل ماذكرته فيهما ، كما يقال إن فلانا أصغى بأذنه ، وسمعه بأذنه ، وإن كان معنى الكلمتين مختلفا .

فإذا صح بهذه الجملة أن النظر غير الرؤية ، ولم يكن فى ظاهر الآية إلا أنه ينظر إليه ، فكيف يدل ذلك/ على أنه يرى ؟ وهل الحامل له على الرؤية إلا /١١٥أ-١١٥ب كمن حمله على الانتظار فى أنه تارك لظاهر الآية ؟

فإنه قيل : إن الحال فى النظر ، وإن كان ماذكرتموه فإن صحة النظر إليه تقتضى صحة رؤيته ، ولذلك لا يقال فى الناظر إنه ينظر إلى ما يستحيل أن يرى ، ومتى نظر طالبا لرؤية مالا يصح أن يرى كان النظر عبثا لا فائدة فيه . ولا يصح أن يصف الله سبحانه أهل الجنة على طريق التعظيم لحالهم بالمحال والعبث ، فيجب أن تدل الآية على أن الله يرى من هذا الوجه . قيل له : إن الأمر فى النظر على ماذكرته من أنه طريق للرؤية ، فيجب أن يقضى فى كل ما يستحيل رؤيته أنه لا يجوز النظر إليه ، وفى كل مالا يصح النظر إليه [1] أنه لا يصح أن نراه . وقد علمنا أنه تعالى لا يصح أن ينظر إليه ، لأن النظر إذا كان معناه ما وصفناه من تقليب الحدقة نحو الشىء التماسا لرؤيته ، فيجب أن لا يصح إلا فيما كان فى جهة مخصوصة ، أو حالا فى ماهذه حاله ، فيصح تقليب الحدقة نحوه ، وقد علمنا أنه تعالى يستحيل كونه بهذه الصفة ، فيجب استحالة النظر إليه ، وإذا استحال

(١) قوله : وفى كل مالا يصح النظر إليه ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

ذلك فيه علم أنه أراد بقوله « إلى ربها ناظرة »(١) غير النظر ، وأنه أراد به مايصح عليه من انتظار النعيم من قبله ، أو ذكر نفسه وأراد مايصح النظر إليه من الثواب على مانبينه من بعد ، لأن المذكور فى الآية إذا علق بما يستحيل تعلقه به وجب صرفه إلى غير ذلك . ولذلك قلنا إن قوله : « واسأل القرية »(٢)
[١١٥ب-١١٦أ] يجب صرفه /إلى أهل القرية لاستحالة تعلق السؤال بنفس القرية ؛ وقلنا إن قوله تعالى : « لا تقتلوا الصيد »(٣) يجب صرفه إلى أن المراد به المصيد لاستحالة تعلق القتل بنفس الصيد الذى هو فعلنا . وإذا وجب ذلك لم يمكن أن يقال إن النظر الذى وصف الله تعالى أهل الجنة به يجب كونه عبثا ، ولا يصح أن يقال إن ذلك يستحيل عليهم إذا كان المراد به ماقلناه .

فإن قيل : إنا نقول إنه ينظر إليه فى الحقيقة بمعنى أنه يطلب بهذا الفعل رؤيته وإن لم يكن فى جهة مخصوصة ، ويرى عند ذلك على مايريده جل وعز ويشاءه من غير مقابلة ، كما يطلب الإنسان رؤية وجه فى المرآة بالنظر وإن لم يكن هناك مقابلة . قيل له : إن طلب رؤية الشىء بالنظر لا يصح إلا إذا صح كونه فى الجهة التى ينظر فيها ، ومتى لم يصح ذلك فيه لم تستعمل هذه اللفظة فيه ، وإنما يقال إن الإنسان ينظر ليرى وجه من حيث يرى وجه كأنه فى المرآة للمقابلة التى بين المرآة وبينه ، ولولا ذلك لما صح استعمال ذلك فيه ، ولذلك يقل التعارف فى قولهم إن فلانا ينظر وجهه إذا لم يقيد بالمرآة من حيث كان وجهه غير مقابل له . وإذا صح ذلك ، ثبت ماقلناه من استحالة النظر إلى الله تعالى . فإذا استحال ذلك فيه ، وجب أن لا يصح أن نراه على وجه ، وأن يكون المراد بالآية غير ظاهرها .

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٢) سورة يوسف : آية ٨٢ .
(٣) سورة المائدة : آية ٩٥ .

ومما يبين أن ظاهر الآية لايدل على/ ماقالوه ، أنه تعالى قال : « وجوه [١١٦أ-١١٦ب] يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »(١) ، وقد علمنا أن الوجوه لايصح كونها ناظرة فى الحقيقة ، لأن الناظر هو من الوجه وجه له ، ولا يصح أن ينظر بها أيضا لأن النظر يقع بالعين التى فى الوجه دون الوجه . وإذا لم يجز أن يراد بالوجوه العضو على الحقيقة ، لأن العضو لا ينظر فى الحقيقة ، ولا ينظر به فى الحقيقة(٢) ، فيجب متى حمل الكلام عليه أن يكون مجازا يحتاج الحامل له عليه إلى دليل ، ولا ينفصل قوله من قول من حمل ذلك على أن المراد بالوجوه الناس ، والمراد بالنظر الانتظار ، فهذا أيضاً يبين أن ظاهر الآية لا يقتضى ما يذهبون إليه .

ومما يبين ذلك أيضاً أنه تعالى قال : « إلى ربها ناظرة »(٣) ، وقد علمنا أنه لم يرد بقوله ربها المالك ، لأنه لا يكون لأهل الجنة فى ذلك اختصاص ، بل لا يكون للحى فيه اختصاص لكونه تعالى مالكا لجميع الأشياء ، ومقتدرا على تصريفه ، فعلم أن المراد بقوله إلى ربها ما يخص الإنسان الذى هو مستحق لعبادته الثواب والتعظيم والتبجيل ، وذلك يوجب منع حمله على أن المراد بالوجوه العضو ، ويوجب أن المراد به جملة الإنسان .

وما قدمناه من أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة يدل على أن المراد بها الناس ، وأنه تعالى جرى فى ذلك على منهاج ما ذكره فى قوله : « ووجوه يومئذ باسرة ، يظن أن يفعل بها فاقرة(٤) » ، فذكر الوجوه وأراد جملة الإنسان ،

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٢) قوله: ولا ينظر به فى الحقيقة ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .
(٣) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٤) سورة القيامة : آية ٢٤ :

١١٦ب-١١٧ا/ وقوله: « وجوه يومئذ ناعمة لسعيها / راضية(١) » . فكما أن تعليق الظن بالوجوه يقتضى أن المراد به جملة الإنسان ، لأن الظان دون الوجه ، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة يدل على ذلك ، لأن الناظر هو صاحب الوجه دونه .

وقد صح استعمال الوجه فى اللغة على هذه الطريقة : فلذلك يقول القائل : هذا وجه الرأى ، ووجه الطريق ، ويريد به : نفس الرأى ، ونفس الطريق . وعلى هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام(٢) » ، و « كل شىء هالك إلا وجهه(٣) » . ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك ، لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها ؛ فلما كان التمييز ، والمعرفة تقع به ، وصفت الجملة بهذه الصفة .

فإن قيل : لو كان المراد بالآية ما ذكرتموه ولم يرد بها العضو لم يصح أن يصف الوجوه بالنضارة ، لأن النضارة من صفات العضو دون الإنسان ، ولأن الإشراق والحسن يرجعان إليه . قيل له : لو دل هذا على ما قلته لدل قوله جل وعز « وجوه يومئذ باسرة »(٤) على أن المراد به العضو ، لأن البسارة لا تصح إلا فى العضو . فلما وجب حمل ذلك على الإنسان لأنه علق الظن به ، فكذلك يجب حمل ما ذكرناه على الإنسان لأنه علق النظر به . وإنما وصف الإنسان بالنضارة لأن النضارة من صفة الوجه الذى به تقع المعرفة به ، وفيه يتبين السرور وغيره ، وذلك كما يقول الإنسان : وقد عرفت زيدا ، وإن لم يشاهد من جسمه
١١٧ا-١١٧ب/ إلا وجهه من حيث / كان المقصود بالمعرفة هو الوجه دون غيره .

(١) سورة الغاشية : آية ٨ .
(٢) سورة الرحمن : آية ٢٧ .
(٣) سورة القصص : آية ٨٨ .
(٤) سورة القيامة : آية ٢٤ .

فإن قيل : إن النظر يتعلق فى الحقيقة بالوجه ، لأنه من صفة العين التى فى الوجه ، والنظر مما يختص المحل ، وليس كذلك الظن ، لأنه يتعلق بالجملة ، فلذلك وجب صرف آخر الآية إلى أن المراد به الإنسان ، ووجب حمل أولها على أن المراد به الوجه الذى هو العضو . قيل له : إن النظر ، كما لا يختص بالإنسان فى الوجه الذى ذكرته ، فكذلك لا يختص بالوجه ، ومتى قلت إنه يختص بالوجه ، لأنه يوجد فى بعضه ، وجب بمثله أن يكون مختصا بالإنسان ، لأنه يحصل فى بعضه ، فصح أن ما ذكرته لا يوجب اختصاص الوجه بما ليس للإنسان لو سلمناه ، فكيف وبطلانه ظاهر ، لأن النظر ، وإن اختص بالعين ، فالموصوف به الجملة التى توصف بأنها ناظرة ؛ كما أن الخرس يختص اللسان ، والموصوف بأنه أخرس هو الإنسان ! وكما أن الإصغاء يختص بالأذن ، والموصوف بأنه مصغ هو الإنسان . فصار النظر من هذا الوجه فى حكم الظن ، وإن افترقا فى الوجه الذى ذكرته .

وإذا صح أن المراد بالوجه هو الإنسان ، فالإنسان إذا وصف بأنه ناظر ، كان الكلام محتملا دون أن يقيد النظر بالجارحة التى هى العين أو بالقلب ، فيخرج عند ذلك عن الاحتمال ، وليس حمله على النظر الذى هو طلب الرؤية بأولى من حمله على الانتظار على ما نقوله .

فإن قيل : إن حمله على الانتظار / لا يصح ، لأن النظر إذا علق بالوجه ، /١١٧ب-١١٧ا
فيجب أن يكون المراد به الرؤية ، كما قلتم أن الإدراك إذا قرن بالبصر فيجب أن يكون المراد به الرؤية بالبصر . ويبين ذلك أن قائلهم لا يقول : نظر فلان إلىّ بوجهه إلا ويريد به الرؤية ، فوجب لأجل ذلك حمله على ما قلناه من الرؤية دون الانتظار . قيل له : إن ما ذكرته من أن النظر إذا علق بالوجه لم يرد به

إلا الرؤية كلام محتمل، لأن تعليق النظر بالوجه ينقسم إلى أنحاء مختلفة. فإن أردت بذلك ما أوردته مثالا، فليس بينه وبين الآية شبه، لأنه إذا قال: نظر إلىّ بوجهه، فبإدخاله الباء فى الوجه قد دل على أنه آلة فى النظر، فلذلك وجب حمله على ما قلته، وليس كذلك قوله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة[1]». والذى يليق بذلك من الأمثلة أن يقول القائل: وجوه يوم الجمعة ناظرة إلى الأمير، ولا يمكن أن يدعى على أهل اللغة أن ذلك لا يحتمل الرؤية، بل لو قيل إنه لا يحتمل إلا الانتظار لكان أقرب.

وبعد: فإن القائل إذا قال: نظر فلان إلىّ بوجهه، فقد اتسع فى الكلام وتجوز فيه، فكيف يصح أن يجعله مثالا وأصلا وهو فى نفسه مجاز، لأن المراد به نظر إلىّ بالعين التى فى وجهه، فلاتصال العين بالوجه ذكر الوجه وأراد به العين. وإنما قلنا إن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتمل من حيث قرن بنفس الآلة، ولم يختص به، ولا يفصل أحد من أهل اللغة بين قول القائل فلان رآنى
١١٨ ا–١١٨ب/ ببصره، وأدركنى بعينه، وبين قولهم بصر فلان / قد أدرك فلانا، فقد بان مفارقة حالهم لحالنا فى ذلك.

فإن قيل: فإن النظر إذا أريد به الانتظار كان مجازاً على كل وجه، ومتى أريد به النظر بالعين كان حقيقة فيه، وإن كان وصف الوجه بأنه ناظر مجازاً، ولأن يحمل الكلام على الوجه الذى هو حقيقة فى بعض الوجوه فهو أولى من حمله على ما هو مجاز من كل وجه. قيل له: إن ما ادعيته من أن النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسلم، لأنهم قد استعملوه فيه على وجه قد اطرد كاستعمالهم ذلك فى النظر بالعين، فلا يمتنع أن يكون ماله سمى جميع ذلك نظراً يرجع إلى معنى واحد

(١) سورة القيامة: آية ٢٢.

وهو الطلب، فكأن المفكر المعتبر يطلب المعرفة بحال ما يفكر فيه، والناظر يطلب الرؤية، والمنتظر يطلب ما يتوقعه من جهة غيره، فمعنى الطلب فى الجميع يتساوى على ما ذكرناه. ومتى صح حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجه واحد، وموضوع فى اللغة لطريقة واحدة، فما أوجب كونه حقيقة فى البعض يوجب كونه حقيقة فى الكل.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله قريباً من هذا المعنى فى العسكريات، وبين أن المنتظر لما كان ينتظر قتاله من يتوقع الشىء منه، كما أن الطالب للرؤية ينظر على هذا الوجه، أجرى اسم النظر عليهما. وعلى هذا الوجه يقال فى المنتظر إنه ماد العين إلى فلان كما يقال فى الناظر، وإن كان الانتظار لا يتعلق فى الحقيقة بالعين كالنظر، ولذلك يصح من الضرير الانتظار ولا يصح منه النظر، كما يصح منه الفكر وإن لم يصح منه النظر بالعين، وهذه / الجملة تسقط ما سأل عنه. /١١٨ب–١١٩ا

ولو ثبت ما قاله من أن استعمال النظر فى الانتظار مجاز، لم يمتنع حمل الكلام عليه إذا ثبت أن النظر الذى تعلق بالجملة يصح أن يراد به الانتظار. وإن حمل الكلام على النظر بالعين فى الحقيقة لا يصح، سيما إذا قدمنا الدلالة من جهة العقل والسمع على أنه تعالى لا يرى، لأن ذلك يوجب حمل هذه الآية على وفاق تلك الدلالة، وحملها على وفاقه لا يصح إلا على ما قلناه.

فإن قيل: لو أريد به الانتظار لما صح أن يعدى بإلى، لأن الانتظار لا يصح فيه ذلك وإنما يصح فى النظر بالعين، لأن القائل لا يقول: وأنا منتظر إلى فلان، وإنما يقول: أنا منتظر فلانا، وذلك يوجب حمل الآية على ما قلناه. قيل له: إن ما ادعيته من أن النظر بمعنى الانتظار لا يعدى بإلى غير مسلم، لأن الشعر قد ورد به. ألا ترى إلى قول الشاعر:

إنى إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى الغنى الموسر

فعداه بإلى كما ترى . وقد قال تعالى : « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة »[1] ، وقد يقال فى التعارف الظاهر إنما أنظر إلى الله وإلى فلان يراد به الانتظار ، ويعدى بإلى ، وذلك يبطل ما قاله .

وبعد : فإن ادعاءه لا يخلو من أن يريد به أن لفظ ناظر لا يعدى بإلى إذا أريد به الانتظار ، أو يريد أن لفظ الانتظار لا يعدى بإلى : فإن أراد به أن لفظ الانتظار / لا يعدى بإلى فلا قدح له فيه ، لأن المذكور فى الآية هو ناظر /١١٩ ا-١١٩ب دون منتظر ، وإن أراد به لفظة ناظر ، فكيف يصح أن يستشهد على ذلك بما قاله إن لفظة منتظر لا تعدى بإلى ؟ وقد ثبت أن اللفظة قد يكون لها حكم ، ولا يكون مثل ذلك الحكم للفظة أخرى تفيد فائدتها . على أن من تقدم من التابعين قد حملوا الآية على هذا الوجه على ما نذكره من بعد وهم أهل اللسان ، فلو لم يصح أن يراد بالنظر إذا عدى بإلى الانتظار ، لما صح أن يحملوه على ذلك ، وذلك يسقط ما قاله .

وبعد : فلو أوجب ذلك أن لا يصح حمل الآية على معنى الانتظار ، لأوجب أن لا يصح حملها على الرؤية ، لأن الرؤية لا تعدى بإلى كالانتظار ، فلا يقول القائل : رأيت إلى فلان ، وإنما يقول رأيت فلانا . فإن لم يمنع ذلك حمل الآية على أن المراد به الرؤية ، لم يمنع أن يحمل على أن المراد به الانتظار .

على أن اللفظة إذا قصد بها فى اللغة معنى ، وظاهرها موضوع فى اللغة لغيره ، فقد تستعمل على ما يقتضيها اللفظ تارة ، وعلى ما يقتضى معناها أخرى ، وهذا كقوله عز وجل : « وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله »[2] ، فأعمل

(١) سورة البقرة : آية ٢٨٠ .

(٢) سورة الطلاق : آية ٨ .

اللفظ وأنث ، ثم قال فى آخره : « أعد الله لهم عذابا شديدا »[1] ، فأعمل المعنى المراد . فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى فى الخطاب على ما يقتضيه لفظ « ناظر » فعداه بإلى دون ما يقتضى المعنى.

على أن اللفظة إذا أفادت فى اللغة أمرا وتجوز بها فى غيره ، فيجب أن تستعمل فى المجاز على الوجه الذى وضعت / له فى الحقيقة ، فتكون مستعارة فيه على /١١٩ب-١٢٠ا الحد الذى هو حقيقة فى غيره ، ومتى غيرت عما تستعمل عليه فى حقيقتها لم تكن هى المستعارة . فلما كان قولنا « ناظر » يستعمل فى الحقيقة فى نظر العين معدى بإلى ، صح أن يتجوز به فى الانتظار على هذا الحد ، وإن كان لو صرح بلفظ « الانتظار » بدلا منه لم يعد بإلى ، وهذا كقولنا : « إن زيداً يحب عمرا » بمعنى الإرادة ، ولو صرح بلفظ الإرادة لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذى هو منافعه ، فيقال : « إن زيداً يريد منافع عمرو » .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله : إذا ثبت أن لفظة الانتظار قد تعدى بعض حروف الجر فيقال : « أنا منتظر لفلان » ، فغير ممتنع أن تعدى بإلى ، لأن حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض ، وذلك نحو قوله تعالى : « يهدى إلى الحق »[2] ، و « ويهدى للحق »[3] ، فأقام أحدهما مقام الآخر ، وكقوله : « ولأصلبنكم فى جذوع النخل »[4] ، يعنى على جذوع النخل ، وقد يقال فى التعارف : « زيد قوى على عمله » ، و « قوى فى عمله » ، و « هو مستعل على عمرو ولعمرو » ، فلا يمتنع أن يعدى ناظر بمعنى الانتظار بإلى ، ويقوم مقام اللام فى هذا الباب .

(١) سورة الطلاق : آية ١٠

(٢) سورة يونس : آية ٣٥

(٣) سورة يونس : آية ٢٥

(٤) سورة طه : آية ٧١

وليس لأحد أن يقول : فجوزوا أن يقال فى زيد إنه ضارب إلى عمرو ، كما يقال ضارب لعمرو على قياس ماذكرتم ، وإلا فيجب بطلان ما ذكرتموه . وذلك أن ما ذكرناه مجاز ، فلا يجب اطراده واستعمال القياس فيه .

فإن قيل : كيف يصح أن يراد به الانتظار ، وذلك يوجب كون أهل الجنة منتظرين ، والانتظار / يقتضى كون المنتظر فى حسرة وغم ، وذلك لا يصح فى ١٢٠ – ١٢٠ب/ أهل الجنة ، فيجب أن يكون المراد بالآية ما ذكرناه ؟ قيل له : إن الانتظار هو توقع الشىء الذى يعلم حصوله فى المستقبل أو يظنه ، وقد ينقسم :

فإن كان ما ينتظره يحتاج إليه فى الحال ، ويلحقه بفقده مضرة ، كانتظار الجائع المأكول ، والمحبوس الخلاص ، فذلك يوجب الحسرة . وكذلك فلو انتظر مالا يحتاج إليه فى الحال ، لكنه يخشى فوته ، ولا يثق بحصوله ، فإنه قد تلحقه الحسرة .

فأما القسم الثانى ، وهو أن يكون ما ينتظره غير محتاج إليه فى الحال ، ويثق بحصوله فى الوقت الذى ينتظره ، وجميع ما يشتهيه فى الحال حاصل ، فإن ذلك لا يوجب الحسرة .

ولذلك يختلف حال المنتظر بحسب ثقته بمن ينتظر الشىء من جهته ، فكل من كانت نفسه إليه أسكن كانت حسرته فى الانتظار أقل ، ولو قدم إلى بين يديه ما يشتهيه من ألوان الأطعمة ، وينتظر عند كل لون غيره ، ويثق بوجوده ، لم تلحقه حسرة ، بل لو جمعت الألوان كلها عنده كانت لذته أقل منه إذا قدم إليه مرتباً على حسب ما يشتهيه . وإنما يقال إن الانتظار يورث الحسرة ويراد به الوجه الأول ، وكل من ذكره فى مثل أو شعر فمراده الأول ؛ لأنه المألوف فى الشاهد ، وإلا فما ذكرناه من القسم الثانى فى الانتظار لا يحيل حصوله على عاقل أنه لا يورث حسرة ولا غماً .

وليس لأحد أن يقول : إنه متى قطع على حصول ما يتوقعه لم يوصف بأنه منتظر ، لأنا قد بينا أن حقيقة الانتظار هو توقع ما يظنه ويعتقده فى / المستقبل ، ١٢٠ب–١٢١ا / ومتى علم ذلك كان حاله فى الانتظار أقوى من حاله إذا اعتقد تقليداً أو ظن ذلك بأمارة . وليس لأحد أن يجرى الانتظار مجرى الرجاء والخوف اللذين يفيدان الظن بالمنافع والمضار دون العلم ؛ وذلك لأن مع العلم قد علم أنه لا يستعمل لفظة الرجاء والخوف ، ولم يثبت أن مع العلم بحصول ما يتوقع لا يستعمل لفظة الانتظار ، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر . وما قدمناه من أن جماعة التابعين قد حملوا الآية على معنى الانتظار يدل على أن الانتظار يستعمل فيما يعلم ، كما يستعمل فيما يظن . وأهل اللغة لا يفصلون فى الانتظار بين العلم والظن ، بل يجرون ذلك على كل من توقع من غيره ما ينتفع به ، وربما اعتقد أحدهم أن ما يعده غيره به معلوم ، ويصف نفسه مع ذلك بأنه منتظر ، وقد قال تعالى : « وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة[1] » ، وقال : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله »[2] ، وكل ذلك المراد به العلم ، فبطل ما قاله .

على أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول فى أهل الجنة إنهم يعلمون أن نعيمهم دائم ، أو لا يقول بذلك : فإن قال لا يعلمون ذلك لزمه أن يكونوا فى حسرة وغم ، لأن من أوتى الخير العظيم ، وجوز انقطاعه ، كثرت حسراته . فإن قال يعلمون ذلك ، يلزمه على ما سأل عنه أن يكونوا بانتظارهم لذلك حالا بعد حال فى حسرة وغم ، فقد لزمه على هذا القول أن لا ينفك أهل الجنة من حسرة وغم ، وهكذا يفضح الله تعالى المبطلين . فقد صح بهذه الجملة أن حمل الآية على أن المراد بها / الانتظار صحيح لا يمكن دفعه . وقوله : « وجوه يومئذ / ١٢١ا–١٢١ب

(١) سورة ص . آية ١٥

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٠

باسرة يظن أن يفعل بها فاقرة »[1] يقوى ذلك ؛ لأنه ذكر فى أهل النار ما ينتظرونه مما أعد الله لهم ويفعله بهم من العقاب ، فيجب أن يكون مراده فى أهل الجنة ما يطابق ذلك ، وهو انتظارهم لما يعلمون من الثواب الذى أعده الله لهم.

وقد ثبت عن جماعة من المفسرين أنهم حملوه على ذلك ، وقد رواه أصحاب الحديث فى كتبهم :

فروى أبو حاتم الرازى ، عن عبد الله بن رجاء الهمدانى ، عن إسرائيل ، عن منصور ، عن مجاهد ، قال : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة[2] » قال : « حسنة مستبشرة تنتظر الثواب » .

وروى الوليد بن أبان فى تفسيره ، عن أحمد بن عبد الجبار العطاردى ، عن أبى معاوية ، عن إسماعيل بن أبى خالد ، عن أبى صالح ، فى قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة »[3] ، قال : « حسنة » ، « إلى ربها ناظرة »[4] ، قال : « تنتظر الثواب من ربها » . وروى ذلك عن مجاهد من غير طريق .

وروى هشام بن عبيد الله الشيبى الدارى ، قال : حدثنا جرير ، عن منصور ، فى قول الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة»[5] ، قال : « ناضرة من السرور والنعيم والغبطة ، تنتظر من ربها ما أمر لها به » .

وقد روى عمرو بن عبيد الطنافسى ، عن منصور ، قال : « سألت مجاهداً : أرأيت قول الله جل وعز : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »[6] ، فإن

(١) سورة القيامة : آية ٢٤ .
(٢) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٣) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٤) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٥) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٦) سورة القيامة : آية ٢٢ .

أناساً يزعمون أنها تنظر إلى ربها ، قال ، فقال : لا ، إنه لا يراه أحد ، ولكنها ناضرة من الفرح والسرور ، وناظرة تنتظر / ثوابها » . /١٢١ب-١٢٢أ

وروى يونس بن عبيد ، عن الحسن : « وجوه يومئذ ناضرة »[1] ، يقول : « وجوه يومئذ ناعمة إلى خير ربها منتظرة ، وذلك مروى فى تفسير العباس بن يزيد النجرانى » .

فقد صح بهذه الروايات صحة ما حملنا الآية عليه من أن المراد بها الانتظار .

وقد تؤولت الآية على وجه آخر ، وهو أن المراد بقوله : « إلى ربها ناظرة[2] » ، يعنى إلى ثواب ربها ناظرة . وقد روى ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وعن السندى[3] ، وعكرمة ، من طرق أصحاب الحديث :

فروى الطبرانى ، قال : « حدثنا بكر بن سهل الدمياطى ، قال : حدثنا عبد الغنى بن سعيد الثقفى ، قال : حدثنا أبو محمد موسى بن عبد الرحمن الصنعانى ، عن ابن جريج ، عن عطاء ، وعن مقاتل بن سليمان ، عن الضحاك ، جميعاً عن ابن عباس ، فى قوله : « وجوه يومئذ ناضرة[4] » ، يريد ناعمة « إلى ربها ناظرة[5] » ، يريد « إلى ما أعد الله لها من السرور والثواب ناظرة » .

وروى هشام بن عبيد الله الشيبى الرازى ، قال : « حدثنا القاسم بن معن قاضى الكوفة ، عن منصور ، عن مجاهد ، فى قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة »[6] ، قال : « ناضرة من النعيم ، ناظرة إلى ما يأتيها من ثواب الله » .

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٢) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٣) فى الأصل « السدى » ولعله يعنى « السندى » وهو محمد بن عبد العزيز السندوانى المحدث المنسوب إلى السندية ببغداد ، فغيروا النسبة فقالوا : السندوانى للفرق بينه وبين ابن شاهلة السندى صاحب الحرس .
(٤) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٥) سورة القيامة : آية ٢٢
(٦) سورة القيامة : آية ٢٢ .

وحدث هشام عن محمد بن الفضل ، عن عطاء بن الشايب ، قال : سمعت عكرمة يقول فى هذه الآية : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة [١] » ، قال : ناضرة من النعيم ، إلى أمر ربها ناظرة » .

وروى الوليد بن أبان ، عن أبى بكر عبد الله بن محمد بن النعمان ، عن عمرو ابن طلحة العباد ، عن أسباط بن نصر ، عن السندى [٢] فى تفسيره الكبير ، عن أسيد فى / قوله : « إلى ربها ناظرة [٣] » ، قال : « تنتظر ما يأتيها من عبدالله » . ١٢٢ ا-١٢٢ب

وقد ذكر شيوخنا أن هذا التأويل مروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً ، فيجب حمل الآية عليه .

ولم نذكر هذه الأخبار من طريق أصحاب الحديث ، لأن شيوخنا رحمهم الله لم يرووها ، وقد ذكرها أجمع أبو محمد جعفر بن مبشر رحمه الله فى (كتاب الآثار) وغيره ، لكن ليكون آكد فى الاحتجاج لنا على المخالفين .

فإن قيل : فإذا روى هذا التأويل والتأويل الأول ، فعلى أيهما تحمل الآية وهل يصح القول بهما جميعاً مع اختلافهما ؟ وكيف يصح أن يرادا جميعاً بالآية ومعناهما مختلف ، ولا يصح أن يراد المعنيان المختلفان باللفظة الواحدة ؟ وكيف يصح أن يقال بأنهما معا مرادان ، وليس يصح ذلك إلا فيما طريقه الاجتهاد دون ما طريقه العلم ؟ وكيف يصح أن يذكر سبحانه نفسه ويريد غيره ؟ ولئن صح ذلك ، ليجوزن أن يريد بقوله : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله [٤] » غيره . ولو صح أن يقال إن أهل الجنة ينظرون إلى الله ، ويراد بذلك أنهم ينظرون إلى ثوابه ،

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٢) انظر هامش (٣) ، ص ١٣ .
(٣) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٤) سورة البينة : آية ٥

لصح أن يقال فى أهل النار ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى عقابه ، ولصح أن يقال فى أهل الدنيا ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى إحسان الله ونعمه وعجائب صنعه .

قيل له : إن حمل الآية على هذا الوجه صحيح على ما روى ، لأنه إذا ثبت أنه لا يصح أن يرى تعالى ، ولا أن ينظر إليه ، علم أنه ذكر نفسه وأراد غيره من منظور إليه أو منتظر ، وليس يمتنع فى اللغة أن يذكر الشئ ويراد / غيره ١٢٢ب-١٢٣ ا ويحذف ذكر المراد ، وذلك طريقة ظاهرة فى المجاز ، نحو قوله : « واسأل القرية » [١] ، و « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله » [٢] ، « وجاء ربك » [٣] ، « وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار » [٤] ، « وأنهم ملاقو ربهم » [٥] ، « ويخشون ربهم » [٦] ، لأنه فى ذلك أجمع ذكر نفسه وأراد غيره .

ومما يبين ذلك حمل ابن عباس ومجاهد وغيرهما الآية عليه وهم من أهل اللسان ، فلو لم يصح مثل ذلك فى اللغة لما استجازوا حمله عليه . وإذا صح ذلك ، فالصحيح عندنا أنه تعالى قد أراد النظر إلى ثوابه وانتظار ثوابه ، لأن كلا الأمرين ، إذا أريد كان أزيد فى السرور لأن الناظر إلى ما ملكه الله تعالى من النعيم ، والمنتظر لأمثاله قد بلغ الغاية فى السرور ، فأراد تعالى بالآية أن يصف أهل الجنة بنهاية السرور المتمنى ، ليكون ذلك ترغيباً للمكلف فيما به ينال ذلك من الطاعات .

وعلى هذا الوجه حمله مجاهد ، لأنه قد روى عنه كلا الأمرين على ما قدمنا

(١) سورة يوسف : آية ٨٢
(٢) سورة البقرة : آية ٢١٠
(٣) سورة الفجر : آية ٢٢
(٤) سورة غافر : آية ٤٢
(٥) سورة الرعد : آية ٢١
(٦) سورة النساء : آية ١٧٣

ذكره . وليس يمتنع عندنا أن يراد المعنيان المختلفان بالعبارة الواحدة ، فلا مانع يمنع من ذلك . وما قدمنا ذكره من أن معنى الانتظار ومعنى النظر بالعين معنى واحد ، ويرجعان فى الموضوع إلى أصل واحد ، يقتضى صحة ١٢٣ا ـ ١٢٣ب/ إرادة الله تعالى لهم جميعاً بعبارة واحدة ، على مذهب من يقول إن / العبارة الواحدة لا يجوز أن يراد بها المعنيان المختلفان ، لأنه قد بان بذلك أن معناهما غير مختلف ، ولو ثبت أنه لا يصح بعبارة واحدة ، لكان ما قدمناه يدل على أنهما قد أريدا ، ولوجب أن نحكم أن الله تعالى قد تكلم بالآية مرتين ، وأراد كلا المعنيين ، فالطعن بما قلنا بهذا الوجه لا يصح .

ولا يمتنع عندنا ، فيما ليس طريقه الاجتهاد من الآى ، أن يراد به أمران مختلفان ، وعلى هذه الطريقة قال شيخنا أبو على رحمه الله فى قوله : « وما هو على الغيب بظنين » ، (١) . . . وبضنين ، أنه قد أريد كلا الأمرين به ، وإن كان طريق ذلك الخبر دون الاجتهاد . ومتى صح ذلك فى القراءتين ، لم يمتنع مثله فى العبارة الواحدة إذا احتمل الأمرين .

وأما قولهم إنه جل وعز ذكر نفسه ، فكيف يصح أن يريد غيره ، فقد بينا صحة ذلك فى اللغة بما لا طائل فى إعادته . وليس يجب إذا حملنا ذلك على أن المراد به غيره أن نقول مثله فى كل موضع ذكر جل وعز نفسه ، نحو قوله : « . . . اعبدوا ربكم » (٢) ، وقوله : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله » (٣) ، وقوله : « فاتقوا الله وأطيعون » (٤) لأن ما ذكرناه مجاز حملنا الأمر عليه للدليل من حيث

(١) سورة التكوير : آية ٢٤ .
(٢) سورة البقرة : آية ٢١ .
(٣) سورة البينة : آية ٥ .
(٤) سورة الشعراء آية ١٥٠

ثبت أن النظر إليه تعالى فى الحقيقة لا يصح ، ولم يدل مثله فى هذه الآى . ولافرق بين من / قال ذلك وبين من قال لجماعة المسلمين إذا حملتم قوله تعالى : /١٢٣ب ـ ١٢٤ا « إن الذين يؤذون الله . . . (١) » على أنه أراد به غيره لزمكم مثله فى هذه الآى التى قدمنا ذكرها ، وهذا فى غاية السقوط .

على أن الدلالة قد دلت فى هذه الآى على وجوب حملها على ظاهرها ، لأن العبادة لا تحسن إلا له تعالى ، ولا تليق إلا به ، وكذلك اتقاء عقابه ، فيجب حمل هذه الآى على ظاهرها ، وإن حملت تلك الآية على الوجه الذى ذكرناه من المجاز .

ولا يجب إذا قيل فى أهل الجنة إنهم ينظرون إلى الله ويراد نظرهم إلى ثوابه أن يقال مثله فى أهل النار بمعنى نظرهم إلى عقابه ، أو فى الدنيا إذا نظروا إلى إحسانه ، لأن ذلك مجاز ، ولا يقع فيه القياس . ألا ترى أنه تعالى قال : « إن الذين يؤذون الله » (٢) ، على جهة المجاز ، ولا يقال بدلا من ذلك يؤلمون الله . ولا يقال « مشى ربك » قياسا على قوله « وجاء ربك » فثبت بهذه الجملة بطلان ما أورده السائل ، وصح حمل الآية على هذا الوجه من التأويل .

شبهة أخرى لهم :

استدلوا على أنه سبحانه يرى بالأبصار بقوله عز وجل فى قصة موسى : « رب أرنى أنظر إليك » (٣) . قالوا : فلو لم تصح رؤيته لم يصح من موسى أن يسأل ذلك ، وكان لا يعلق جل وعز انتفاء رؤيته بأمر يصح أن يقع وهو استقرار / الجبل الذى علق به رؤيته دلالة على صحة رؤيته . ولا يجوز أن /١٢٤ا ـ ١٢٤ب

(١) سورة الأحزاب ، آية ٥٧
(٢) سورة الأحزاب : آية ٥٧ .
(٣) سورة الأعراف ، آية ١٤٣

يكون موسى عليه السلام سأل ذلك لأجل غيره مع علمه بفساده ، كما لا يجوز أن يسأل سائر ما يستحيل على الله لأجل غيره ، ولا يجوز أن يسأل لنفسه ؛ لأنه لو كان تعالى لا يرى لم يصح أن يجهل ذلك موسى ، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يصح عليهم الجهل بما يجوز على الله وبما لا يجوز لما فيه من التنفير عن القبول منهم .

الجواب :

إنا قد بينا فيما تقدم أن موسى صلى الله عليه سأل الرؤية عن قومه لأنهم سألوه ذلك ولم يقنعوا بجوابه . وأحب موسى عليه السلام عند ذلك ورود الجواب من قبل الله ، فسأل الله تعالى لهذه البغية ، لا لأنه لم يعلم استحالة ذلك على الله تعالى . وقد بينا كل ما يتعلق بصحة هذا الوجه ، وأجبنا عن سائر ما يعترض به عليه ، وبينا أن هذه الآية أحد ما يعتمد عليه فى أنه تعالى لا يجوز أن يرى ، وهذا الجواب هو الذى يختاره شيخانا أبو على وأبو هاشم رحمهما الله ، وإن كان شيخنا أبو على رحمه الله قد ذكر فى الجواب عنه وجها آخر ، وهو جواب أكثر شيوخنا المتقدمين ، وهو أن موسى عليه السلام سأل ربه تعالى أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار علم من أعلام الآخرة ، ليعرف الله عند مشاهدته ضرورة ، فتزول عنه الدواعى إلى الشك ، ويستغنى عن النظر والاستدلال / وتكون المحنة فى التكليف ١٢٤ب-١٢٥ / عليه أخف ، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه الله كيف يحيى الموتى لتخفيف المحنة ، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن أراه الله ، لكن ما سأل إبراهيم هو من القبيل الذى يثبت التكليف معه فلذلك أجابه ، وما سأل موسى عليه السلام لو أجيب لزال معه التكليف ، فلما لم يجبه تعالى إلى ذلك ، لأن التكليف يمنع منه ، علم موسى عليه السلام أنه أخطأ فى المسألة ، فتاب من مسألته .

وقوله تعالى : « لن ترانى » (1) ، أراد لن تعلمنى على الوجه الذى طلبت العلم بى . وقوله : « ولكن انظر إلى الجبل » (2) تأكيد لنفى ما سأل عنه . وقوله : « فلما تجلى ربه للجبل » (3) أراد فلما أظهر لأهل الجبل بما أحدثه من تصديع الجبل أن إظهار هذه الأعلام فى حال التكليف غير ممكن ، علم موسى أنه أخطأ فيما أقدم عليه وتاب . وإنما أظهر ما هو من جنس الأعلام التى تشاهد فى الآخرة مثبتا بذلك أن إظهار أمثاله ، ليعلم عنده باضطرار ، لا يصح مع التكليف ، وإلا لم يكن لإظهار ذلك معنى . وهذا الجواب يسقط استدلالهم ، وإن كان الجواب الأول هو الأولى عندنا .

وقال شيخنا أبو على رحمه الله : إن بعض أهل التوحيد أجاب فى ذلك بأن موسى يجوز أن يكون فى وقت سؤاله كان شاكا فى جواز الرؤية على الله ، فسأل موسى ذلك لنفسه ، فبين الله تعالى أن ذلك لا يجوز عليه / بقوله : « لن ترانى » (4) / ١٢٥أ-١٢٥ب وبتقطيع الجبل . وقال : إن غلطه فى هذا لا يمتنع أن يكون صغيراً ، لأن ذلك بمنزلة إجازة المجيز للرؤية على بعض ما لا يرى من الأعراض مع علمه به وبسائر صفاته ، والقول بذلك لا يؤدى إلى الجهل بالتوحيد والعدل ، فلا يمتنع مثله على بعض الأنبياء إذا علم الله تعالى أن ذلك لا يؤدى إلى فساد وتنفير .

وقال رحمه الله لمن استدل بهذا الدليل : أتقولون إن موسى عليه السلام أصاب فيما سأل أو أخطأ ؟ فإن قالوا : أصاب ، قيل لهم : فماذا تاب ، ولا يمكنهم دفع توبته مما سأل . فإن قالوا : تاب ، لأنه سأل فى وقت لم يجب أن يسأل ،

(1) سورة الأعراف آية ١٤٣
(2) سورة الأعراف : آية ١٤٣
(3) سورة الأعراف : آية ١٤٣
(4) سورة الأعراف : آية ١٤٣

أو لأنه سأل قبل أن يؤذن له فيه ، قيل لهم : فإذا صح أن يسأل ذلك ، ويكون غالطاً فى المسألة ، لم لا يصح أن يسأل الرؤية ويكون غالطاً فى نفس جواز الرؤية ، هل يصح على الله أم لا ؟ فكيف يصح منكم التعلق بأنه تعالى يصح أن يرى من حيث سأل موسى صلى الله عليه عن ذلك؟ وقد بينا من قبل أنه لا يجب، من حيث جاز أن يسأل الرؤية عن نفسه أو غيره ، مع علمه بأنه جل وعز لا يرى ، أن يسأل سائر ما يستحيل عليه من التشبيه والجبر ، وبينا الفصل فيه ، وذكرنا أن فى شيوخنا من يجوز أن يسأل عن ذلك على لسان قومه ، وسوى بينه وبين الرؤية ، وهذه الجملة تسقط تعلقهم بهذه الآية .

شبهة أخرى لهم :

١٢٥ب-١٢٦أ/ قالوا: قوله جل وعز: « كلا إنهم / عن ربهم يومئذ لمحجوبون »[1] فى أهل النار ، يدل على أن أولياء الله يرون الله ، وإلا لم يكن لتخصيصهم بأنهم محجوبون عنه معنى

الجواب :

إن هذه الآية لا يصح أن يستدل بها إلا من يقول بالتشبيه ، لأن الحجاب فى الحقيقة على الوجه الذى يقصدون إليه لا يصح إلا فى الأجسام . وقد بينا أن الكلام فى الرؤية فرع على الكلام فى نفى التشبيه ، وأن القول بصحة رؤيته واجب لو ثبت كونه جسما ، فكل من استدل على صحة رؤيته بما يوجب كونه جسما لم يكلم فى الرؤية ، وإنما يكلم فى أنه ليس بجسم ، ثم يبين من بعد أن رؤيته لا تصح .

(١) سورة المطففين : آية ١٥

على أن فى قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »[1] وصفاً يختصهم ، وليس فيه دلالة على أن غيرهم بخلافهم ، فمن أين أن أولياء الله يجب أن يروا الله ؟ على أنا قد بينا من قبل أن قوله « لمحجوبون» معناه ممنوعون من رحمة الله وثوابه ، وبينا أن الحجاب قد يكون بمعنى المنع على ما يقال إن الإخوة يحجبون الأم عن الثلث إلى السدس. فإذا صح ذلك ، وكان المراد به لممنوعون من رحمة الله فيجب أن يكون من خالفهم من أولياء الله غير ممنوعين من رحمة الله وثوابه ، وكذلك نقول . على أن ظاهر هذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصح أن يحتجب ويحجب ، فيراه واحد دون آخر ، وهذا يوجب كونه جسما فى مكان مخصوص ، وقد بينا فساد ذلك .

١٢٦أ-١٢٦ب/ وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى / يحجبهم عن رؤيته بخلق آفة فى عيونهم ويزيل ذلك عن عيون أوليائه فيرونه ، وأن هذا هو المراد بالحجاب ، وذلك أن ظاهر الآية لا يدل على ما قاله ، وقد بينا فيما تقدم فساد هذا القول أيضاً . على أن ظاهر الآية يقتضى أن هناك حاجبا وحاجزا يمنع من رؤيته ، والآفة التى فى العين لا تسمى بهذا الاسم ، ولذلك لا يقال فى الضرير إن بينه وبين المرئى الذى بحضرته حجاباً ، ويقال ذلك فى البصير إذا حال بينه وبين المرئى ساتر ، وذلك يسقط ما قاله .

فإن قال: إنه تعالى قال : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »[2] ، فالحجاب عن ذات الذات لا يكون إلا بالمنع من الرؤية ، ومتى حملتموه على الرحمة والثواب عدلتم عن ظاهره ، فادعيتم أنه ذكر نفسه وأراد ثوابه ، ولأن تحمل الآية على ظاهرها أولى . قيل له : قد بينا أن معنى الحجاب لا يصح فيه ،

(١) سورة المطففين آية : ١٥
(٢) سورة المطففين : آية ١٥ .

لأنه يتعالى عن كونه جسما ، فيجب صرفه إلى غيره ، لأن المذكور فى الآية إذا علق بما يستحيل تعليقه به علم أن المراد به غيره . وقد بينا أنه لو ثبت أن المراد به أنهم ممنوعون عن رؤيته ، لم يدل على أن غيرهم بخلافه ، فسقط التعلق بالآية من كل وجه .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد قال جل وعز : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (١) . قالوا : وقد روى عن أبى بكر رحمه الله ، وعن صهيب ، أن تأويل قوله « وزيادة »
١٢٦ب–١٢٧ ا / النظر إلى / وجه الله ، فوجب أن يدل ذلك على ما نقوله من صحة رؤيته تعالى .

الجواب :

إن ما تأولوا الآية عليه لايدل الظاهر عليه ، لأن قوله « وزيادة » لاينبئ بنفسه عن المراد به ، ويحتمل وجوها كثيرة ، وما رووه من أخبار الآحاد ، فلا يصح قبول ذلك فيما طريقه العلم ، لما سنذكره من بعد ، فالتعلق بما قالوه لا يصح .

وقال شيخنا أبو على رحمه الله إن ذلك لايصح ، ولا يثبت عند الرواة ، ولو صح لكان معارضا بما روى عن على عليه السلام وغيره أنهم قالوا فى تفسير الزيادة إنها فى تضعيف الحسنات ، وهو الذى أراده عز وجل بقوله : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » (٢) ، وقال بعضهم هو التفضل الذى وعد الله المؤمنين به بقوله : « فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله » (٣) . فإذا كان تأويله مختلفا فيه ، فلم صار ما ذكروه بأن يكون هو المراد أولى مما قلناه ؟ وليس لهم أن يقولوا

(١) سورة يونس : آية ٢٦ .
(٢) سورة الأنعام : آية ١٦٠ .
(٣) سورة النساء : آية ١٧٣ .

إن المراد بالزيادة كلا الأمرين ؛ لأن ذلك ليس بمذهب لأحد ، ولأن الدلالة قد دلت على أن رؤيته تعالى لا تصح ، فلا يجوز أن يكون مراداً بالآية ، فيجب أن يكون المراد هو الوجه الآخر ، وأن يكون ما رووه عن أبى بكر رحمه الله فى ذلك باطلا .

وبعد : فإن ما رووه ، من أن الزيادة النظر إلى وجه الله ، يوجب التشبيه من وجهين : أحدهما إثبات الوجه له ، وقد علم بالدليل استحالته ، والثانى إثبات النظر
إليه ، وقد بينا / أن النظر لا يصح إلا فيمن يختص بجهة ، أو يحل فيما يختص بجهة ، /١٢٧ ا–١٢٧ب
وبينا أن ذلك يستحيل على القديم جل وعز بوجوه لا طائل فى إعادتها .

وقد قيل إن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، ويجب أن يكون المقصد بذكرها ما قصد بذكر المزيد عليه من الترغيب فى الطاعة ، وذلك يوجب أن تكون الزيادة هى التفضل بما هو جنس الثواب على ما قال تعالى : « فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله » (١) .

على أن هذه الزيادة لو أريد بها الرؤية ، لا قتضى ذلك بطلان ما يذهبون إليه من أن أعظم ملاذ المثابين النظر إلى الله تعالى ، لأنه لا يصح أن يبشر تعالى المحسن بأنه يعطيه الحسنى ويزيده ، ويريد بالزيادة الأمر المتقدم فى الترغيب ، والذى لا لذة تساويه وتشاكله ؛ لأن الحكيم لا يجوز أن يرغب فى طاعته على هذا الوجه .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت بأخبار متظاهرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أن الله جل وعز يرى ، وأن المؤمنين يرونه ، وعن الصحابة أنهم قالوا بذلك ،

(١) سورة النساء : آية ١٧٣

وذهبوا إليه ، واعتقدوا أن محمداً صلى الله عليه وآله قد رأى ربه ، ولم يدفع أحد من الصحابة القول بذلك ، فيجب القضاء بأنه تعالى يرى .

والأخبار المروية فى ذلك كثيرة ، نحن نذكر أكثرها : فمنها ما رواه إسماعيل ابن أبى خالد ، عن قيس بن أبى حازم ، عن جرير ، قال : قال النبى صلى الله عليه : « ليلة البدر ترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لا تضامون فى رؤيته » .

١٢٧ب-١٢٨ا/ ومنها ما روى عن عطاء/بن الشايب عن أبيه ، عن عمار بن ياسر ، عن النبى صلى الله عليه[1] ، أنه كان يقول فى دعائه : « اللهم إنى أسألك لذة النظر إليك وإلى وجهك من غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة » .

وروى حماد بن سلمة ، عن على بن زيد ، عن عمارة القرشى ، عن أبى بردة ، عن أبى موسى ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه : « ما منكم من أحد إلا سيتجلى له ربه يوم القيامة ويراه » . وروى حماد بن سلمة ، عن يعلى ابن عطاء ، عن وكيع بن حدس ، عن أبى رزين العقيلى ، قال : « قلت يارسول الله ، هل يرى ربنا ؟ وما آية ذلك فى الخلق ؟ فقال : أليس يرى أحدكم الشمس خاليا بها ، وكذلك القمر ؟ قلنا : نعم ، قال : فإنكم سترونه » .

وروى حماد ، عن ثابت بن عبد الرحمن بن أبى ليلى ، عن صهيب ، عن النبى صلى الله عليه فى الرؤية أيضاً[2] . وروى الزهرى ، عن عطاء بن يزيد ، عن أبى هريرة ، قال : « قال الناس : يارسول الله هل يرى ربنا ؟ قال : هل يرى أحدكم

---

(١) قوله : عن أبيه عن عمار بن ياسر ، عن النبى صلى الله عليه ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

(٢) من قوله : « وروى حماد ، عن ثابت بن عبد الرحمن ، ... إلى قوله : .... عن النبى صلى الله عليه فى الرؤية أيضاً » ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

الشمس والقمر ؟ قلنا : نعم ، قال : فإنكم سترونه فلا تضامون فى رؤيته » .

وروى عن ابن عمر ، عن النبى صلى الله عليه ، قال : « أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية » .

وروى عن أبى سعيد الخدرى ، وأبى موسى الأشعرى ، عن النبى صلى الله عليه أنه قال : « إذا كان يوم القيامة قيل لكم : من عبد شيئاً ألحق به ، حتى تبقى هذه الأمة ، فيتجلى لهم الرب عز وجل بغير الصورة التى كانوا يعرفون ، فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : نعوذ بالله منك ، ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التى كانوا يعرفونها ، فيخرون له عند/ذلك سجدا » . قالوا : وروى عن ابن عباس ١٢٨/ ا-١٢٨ ب أنه قال : « إن محمدا صلى الله عليه رأى ربه مرتين » .

فكل ذلك يشهد بصحة ما قلناه من تظاهر القول بصحة الرؤية فى الصحابة واشتهار نقله عن الرسول صلى الله عليه ، فدل ذلك على صحة ما تقوله فى هذا الباب.

الجواب :

إن جميع ما رووه وذكروه أخبار آحاد ، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، ويصح كونه كاذبا فيه . ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشىء من وجه يجوز الغلط فيه ؛ لأنا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلا ، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبا . وإنما يعمل بأخبار الآحاد فى فروع الدين ، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن ، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح ؛ ولذلك لا يرجع إليه فى معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين ، وذلك يبطل تعلقهم بهذه الأخبار ولو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن فى الرواة ، فكيف وقد طعن أهل العلم فى رواتها ، وذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم ؟

قالوا فى خبر جرير ، وهو الأظهر من الأخبار : إن راوية قيس ، وكان تغير عقله فى آخر أمره ، واستمر مع ذلك فى رواية الأخبار ، مما رواه فى الرؤية يجوز أن يكون فى حال تغير عقله ، وذلك يسقط خبره . وروى إسماعيل بن أبى خالدأنه دفع إليه درهما ، وقال له اشتر به سوطا لأضرب به الكلاب . وروى أنه جن ،

١٢٨ب- ١٢٩ا/ وغلف عليه الروع ، واشتريت جارية له/ تضرب له بالجرس[1] ،وقيل فى قيس إنه كان مشهورا بالطعن على على عليه السلام ، وبالإقدام على الصحابة بالشتم . وهو الذى روى :

قال : « سمعت عليا وهو يستنفر الناس إلى معاوية ، فقال : انفروا إلى بقية الأحزاب قال : فوالله مازلت منغصا بعد أن سمعت ذلك منه » . وهو الذى روى عن عمرو بن العاص[2] : « أن رسول الله صلى الله عليه قال : إن آل أبى طالب ليسوا لى بأولياء ، إنما وليى الله وصالح المؤمنين » وذلك يبطل حديثه .

وقالوا فى حديث عمار إن راوية عطاء بن السايب ، وكان قد اختلط عقله عند قدومه البصرة ، لم يرو عنه هذا الحديث إلا أهل البصرة .

وقالوا فى حديث أبى موسى إن راوية عمارة القرشى ، وهو مجهول ، والراوى عنه على بن زيد ، والذى روى عنه حماد بن سلمة ، وأصحاب الحديث طعنوا عليهما جميعا[3] .

---

(١) من قوله : وروى إسماعيل بن أبى خالد ... إلى قوله : تضرب له بالجرس ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

(٢) من قوله : وهو الذى روى : « قال : سمعت عليا ... إلى قوله : إنما وليى الله وصالح المؤمنين » ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

(٣) من قوله : والراوى عنه على بن زيد ... إلى قوله : طعنوا عليهما جميعا ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

وقالوا فى حديث أبى رزين العقيلى إن راوية وكيع بن حدس وهو مجهول ، وراوية حماد بن سلمة .

وقال محمد بن إسماعيل النجارى ، عن الدارمى ، قال يحيى بن سعيد : إن أحاديث ثابت التى عند حماد بن سلمة عند سليمان بن المغيرة . وقال على بن المدينى كان حماد بن سلمة لايبالى عمن روى ، وتناصرت الروايات بأن ابن أبى العوجاء الثنوى كان ربيبه ، فدس عليه الأحاديث المنكرة ، ومن هذا حاله لايقبل حديثه فى فروع الدين ، فكيف فى/ أصوله[1] ؟ /١٢٩ ا-١٢٩ ب

وقالوا فى حديث أبى هريرة إنه لا يعمل به لتساهله فما كان يرويه عن رسول الله صلى الله عليه ، وخلطه ما كان يرويه عنه بأمور يرويها عن غيره .

وقالوا فى حديث ابن عمر إن راوية ثور بن أبى فاخته ، وقد طعن عليه أصحاب الحديث .

وكل ذلك يسقط التعلق بهذه الأخبار .

وقد تجاهل بعضهم وقال : لو صح رد هذه الأخبار مع ظهورها ، لصح للخوارج وغيرهم رد الأخبار الواردة فى المسح على الخفين ، وفى الرجم ، فلما بطل ذلك بظهورها[2] ، فكذلك خبر الرؤية . وهذا فى غاية البعد ؛ لأن خبر المسح على الخفين لاخلاف فى أنه قد كان ، وإنما اختلفوا فى أن آية المائدة نسخته أم لا .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله فى خبر المسح على الخفين إنه قد روى عن أربعة وعشرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه ، وقال إن أكثر ما نقل فى

---

(١) من قوله : وراويه حماد بن سلمة ... إلى قوله : فيكيف فى أصوله ! ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

(٢) فى نسخة دار الكتب المصرية : بظهور نقلها .

الرؤية ثمانية أخبار ، ولا واحد منها إلا وقد طعن فيه ، وأكثرها يقتضى التشبيه ، ولم يطعن فى أخبار المسح ، فكيف يشبه أحدهما بالآخر ؟ وأما خبر الرجم فظاهر ، وإنما رده الخوارج لأن من قولهم إن ما خالف ظاهر القرآن من الأخبار وجب رده لا لشىء يرجع إلى النقل .

وبعد : فإن المسح والرجم من باب العمل ، فلا يمتنع قبول خبر الواحد فيه إذا نقل بشروطه . وقد بينا أن الرؤية من باب العلم وليس لخبر الواحد فيه مجال .

١٢٩ب ـ ١١٣٠/ على أن هذه الأخبار / معارضة بأخبار قد رواها شيوخنا وغيرهم من أهل النقل : وهو ماروى عن أبى الزبير ، عن جابر بن عبدالله ، وقال : « قال رسول الله صلى الله عليه : لن يرى الله أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة » ، وماروى عن أبى ذر ، عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال لرسول الله : « هل رأيت ربك ؟ قال: نور أنى أراه » ، يعنى لا أراه ، كقوله تعالى: « بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد » [1] ، وماروى عن الشعبى ، عن عبدالله بن الحرث ، عن كعب ، أنه كان يقول: إن الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين، ورآه محمد مرتين فأتى مسروق عائشة ، فقال : يا أم المؤمنين ، هل رأى محمد ربه ؟ فقالت : سبحان الله لقد قف شعرى مما قلته ثلاثا ، من حدثك بهذا فقد كذب ، من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب، قال الله تعالى: « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » [2] وقال : « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا » [3] ومن حدثك أنه يعلم مافى غد فقد كذب ، قال الله سبحانه « إن الله عنده علم الساعة » [4] ، ومن حدثك أن محمدا

(١) سورة الأنعام : آية ١٠١ .
(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .
(٣) سورة الشورى : آية ٥١ .
(٤) سورة لقمان : آية ٣٤ .

كتم شيئا من الوحى فقد كذب . وقد روى عن مسروق أنه قال لها : أليس الله يقول فى كتابه: « ولقد رآه نزلة أخرى » [1] ، فقالت: أنا أول هذه الأمة، سألت رسول الله صلى الله عليه فقال: « ذلك جبريل، رأيته فى صورته التى خلقه الله عليها مرتين ».

وروى عن ابن عباس فى قوله : « ما كذب الفؤاد مارأى » [2] فقال : رآه بقلبه لا ببصره .

وروى / عن عبدالله بن عمر أنه قال : « لو رأيت من يزعم أن الله تعالى / ١٣٠ب ـ ١١٣٠ب يرى لاستعديت عليه » .

وقد روى أبو بكر بن أبى شيبة فى مسنده ، عن شبانة ، عن ابن أبى ذئب ، عن محمد بن عمرو بن عطاء ، عن سعيد بن يسار ، عن أبى هريرة ، عن النبى صلى الله عليه قال : « إن الميت تحضره الملائكة ، فإذا كان الرجل قالوا : اخرجى أيتها النفس الطيبة ... فى حديث طويل قال فيه : ثم يصير إلى القبر فيجلس الرجل الصالح فى قبره غير فزع ، ثم يقال له : فيم كنت ؟ فيقول : كنت فى الإسلام ، فيقال : ما هذا الرجل ؟ فيقول: محمد رسول الله جاءنا بالبينات من عند الله فصدقناه ، فيقال له : هل رأيت الله ؟ فيقول : ماينبغى لأحد أن يرى الله جل وعز [3] » .

وروى عن على عليه السلام فى قوله : « لاتدركه الأبصار [4] » ، فقال : « إن الله لايدرك بالأبصار فى الدنيا ولا فى الآخرة » ، وروى عنه فى قوله :

(١) سورة النجم : آية ١٣ .
(٢) سورة النجم : آية ١١ .
(٣) من قوله : وقد روى أبو بكر بن أبى شيبة . إلى قوله : ماينبغى لأحد أن يرى الله جل وعز ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية
(٤) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

« وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة [١] » ، إلى ثواب ربها ناظرة .

وروى عن محمد بن سيرين أن قيل له : إن ههنا من يقول إن الله يرى فى الآخرة ، فقال : بدعة ماسمعت بها ، يقول الله جل وعز : « ليس كمثله شىء [٢] » .

وروى عن الأعرج ، عن أبى هريرة ، أن رسول الله صلى الله عليه قال : « لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء ، أو لتختطفن أبصارهم » ، منبها بذلك على أنه تعالى لايرى .

فإذا ثبت أن هذه الأخبار معارضة لما نقلوه ، وإن لم تزد فى الظهور على تلك ، لم تنقص منه ، فلم صار التعلق بتلك أولى من هذه ؟ ويجب / عند تعارضهما ١٣٠ب–١٣١أ
الرجوع إلى مادل عليه العقل والكتاب لو ثبت أن أخبار الآحاد تقبل فى ذلك .

على أن ما رووه من الأخبار كلها يوجب التشبيه سوى خبر جرير ، لأن خبر عمار أنه صلى الله عليه كان يدعو بأن يقول : « أسألك لذة النظر إلى وجهك » ، وقد بينا أن ذلك يوجب التشبيه من وجهين . وكذلك خبر أبى موسى ؛ لأن فيه أن الله يتجلى ، وذلك من صفات الأجسام . وكذلك القول فى باقى الأخبار .

وقال شيخنا أبو على رحمه الله : إن وجب قبول هذه الأخبار فى الرؤية لما ادعيتموه من ظهورها ، فيجب قبول الأخبار الواردة فى التشبيه ، لأنها أظهر من ذلك وأشهر ، نحو ماروى عنه صلى الله عليه إن الله جل وعز خلق آدم على صورته [٣] وماروى عنه عليه السلام أنه قال : « رأيت ربى فى أحسن صورة ، فوضع يده بين كتفى ، فوجدت برد أنامله بين ثندوتى » ، وأنه ينزل إلى السماء

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٢) سورة الشورى : آية ١١ .
(٣) من قوله : ماروى عنه صلى الله عليه ... إلى قوله : .. على صورته ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

الدنيا ، وأنه يكشف لهم يوم القيامة عن ساقه ، إلى أخبار كثيرة لاتكاد تحصى فى هذا الباب . فإن وجب قبول تلك الأخبار فيجب قبول هذه ، ولا وجه ترد به هذه إلا ويقتضى رد تلك .

على أن شيوخنا قد بينوا أن خبر جرير لو صح لكان له تأويل سليم على قولنا وهو أنه أراد بقوله : « ترون ربكم » ، تعلمون ربكم ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة . يبين ذلك قوله جل وعز : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد [١] » ، و « ألم
تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل [٢] » ، وقوله « أو لم ير الإنسان / أنا خلقناه من ١٣١أ–١٣١ب
نطفة [٣] » ، وقوله : « ألم تر أن الله يعلم مافى السماوات وما فى الأرض [٤] » ، وقوله : « إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا [٥] » ، وهو تعالى يعنى البعث ، وقول المسلمين : اللهم أرنا الحق حقا فنتبعه ، والباطل باطلا فنجتنبه . وقد ذكر أهل اللغة فى كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين ، وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد .

فإذا صح ذلك ، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم ، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله : « ترون ربكم » ، كما تعلمون القمر ليلة البدر ، ويكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر ، فيجب أن يدرك فى جهة مخصوصة كالقمر ، فثبت أن وجه التشبيه فيه ، إذا حمل على العلم من حيث شاركه فى أنه ضرورى ، أصح .

(١) سورة الفجر : آية ٦ .
(٢) سورة الفيل : آية ١ .
(٣) سورة يس : آية ٧٧ .
(٤) سورة المجادلة : آية ٧ .
(٥) سورة المعارج : آية ٦ .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان الخبر قد خرج مخرج البشارة وجب حمله على الرؤية التى ليست بحاصلة لهم فى الدنيا دون العلم الحاصل لهم فى الدنيا ؛ وذلك أنه صلى الله عليه بشرهم بعلم ليس بحاصل ، وهو العلم الضرورى الذى لايحتاج فيه إلى تكلف استدلال ونظر ، ولا فى دفع التشبيه إلى كلفة ومشقة ، وهذه بشارة معقولة ، لأنه يجرى مجرى قوله صلى الله عليه إن أهل الجنة لايلحقهم تنغيص بالفكر والاستدلال ودفع الشبه ، وأن نعيمهم مصفى من كل شائب .

١٣١ب-١٣٢ا وليس لأحد أن يقول : لو كانت / البشارة بالعلم الضرورى توجب أن يكون أهل النار كأهل الجنة فى ذلك لمشاركتهم لهم فى أنهم يعلمون الله فى الآخرة باضطرار ، وفساد ذلك يبطل هذا التأويل . وذلك أن البشارة بزوال اليسير من الكدر لمن صفا سائر ما هو فيه من لذيذ العيش بشارة معقولة ، وإزالة اليسير من الكلفة لمن جسمه مستغرق بالآلام لايصح . ألا ترى أن من جرد للسياط والقتل والصلب ، لو بشر بأنه لايؤذى بكلمة يكرهها ، لم يعتد بذلك بشارة !

وبعد : فإن علم أهل الجنة بالله ضرورة مما يزيد فى سرورهم ، لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد بما يفعله من الثواب تعظيمهم وتبجيلهم ، وعلم أهل النار يزيد فى غمومهم ؛ لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد الاستخفاف بهم عند فعل العقاب والإهانة . فأمر أهل النار بالضدمن حال أهل الجنة ، فكيف يصح ما سأل عنه؟

وليس لأحد أن يقول : لو كان المراد بقوله : « ترون ربكم » العلم لوجب أن يعدى إلى مفعولين على ماحكى عند أهل اللغة . فإذا بطل ذلك ، علم أن المراد به الإدراك بالبصر ، وذلك أن العلم إذا كان عندهم بمعنى اليقين ، لم يمتنع أن يعدى إلى مفعول واحد ، وإنما فصلوا بينه وبين الرؤية لظنهم أن الرائى هو المتيقن، ومن

عداه فى حكم الظان ، ورأوا أن الظن يتعدى إلى مفعولين ، فأجروا العلم الذى ليس بإدراك مجراه . وإذا صح ذلك / ، لم يمتنع أن يراد به العلم ، وإن لم يتعد ١٣٢ا-١٣٣ب
إلا إلى مفعول واحد .

وبعد: فإن ما يتعدى إلى مفعولين لا يمتنع أن لا يتعدى إلا إلى مفعول واحد، ويكون المفعول الثانى مدلولا عليه، والكلام متسع به، فإذا دل الدليل عليه ، جاز القول به .

وبعد : فقد قيل إن له مفعولا ثانيا محذوفا ، فكأنه قال تعلمون ربكم علما ضروريا ، فحذفه عن الكلام ، ونبه عليه بقوله : « كما ترون القمر ليلة البدر » . وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله إن قوله : « لا تضامون فى رؤيته » ، يقوى أن المراد به العلم ، لأن المضامة هى المدافعة ، فكأنه قال إنكم تعلمون الله ضرورة ، لا يقع فى العلم به المضامة والمدافعة ، لأن الشك والارتياب ، مع العلم الضرورى ، لا يصح على وجه .

فإن قيل : فقد روى عن أبى شهاب عبد الله بن نافع الخياط ، عن إسماعيل بن أبى خالد ، عن قيس ، عن جرير ، قال : « قال رسول الله صلى الله عليه : لترون ربكم عيانا » ، وهذا لا يحتمل العلم ، فيجب القول به . قيل له : إن يحيى القطان يقول : لم يكن أبو شهاب الخياط بالحافظ ، ولم يرض يحيى أمره وليس الحديث بالمشهور فى أخبار الآحاد ، فيجب القضاء ببطلانه ، وإن كان لو حمل على أن المراد به تحقيق العلم لصح ، لأنه قد يؤكد العلم بذلك ، فقول القائل : قد رأيت هذا الأمر وعاينته ، وإن لم يكن مما شاهد ، وإن كان شيوخنا رحمهم الله
لا يسوغون التعسف فى تأويل أخبار الآحاد ، ويردون ما هذه حاله / من الأخبار ١٣٢ب-١٣٣ا
إذا قل احتماله للصواب [1] ، وهذه الجملة تبطل تعلقهم بما رووه من الأحاديث .

---

(١) من قوله : فإن قيل : فقد روى عن أبى شهاب عبد الله بن نافع الخياط . . . ، إلى قوله : . إذا قل احتماله للصواب، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية، ومثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية.

فصل

فيما يلزمهم على قولهم بالرؤية من الفساد والمناقضة

اعلم أن سائر ما قدمناه من الأدلة يمكن أن يجعل إلزاما لهم على هذا المذهب، ويبين به فساده من حيث يؤدى إلى أمر فاسد. يبين ذلك أن القول بإثبات الرؤية على ما قدمناه يؤدى إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل إنه يرى على الوجه المعقول فى الرؤية. ومتى قيل إنه يرى على وجه لا يعقل أدى إلى الجهالات التى نلزمها الكلابية على قولهم بإثبات كلام الله جل وعز مخالف للكلام المعقول، ويجب أيضاً أن يثبت مدركا بسائر الحواس على قولهم إنه يرى. وقد بينا لزوم ذلك لهم، وبينا أنه يلزمهم جواز إدراكه لمساً لا على الوجه المعقول كما قالوه فى الرؤية.

وليس لهم أن يقولوا: إن اللمس لا يصح إلا فى الأجسام، لأن اللمس الذى تختص به الأجسام هو اللمس المعقول، كما أن الرؤية بالبصر تختص ما صح عليه السكون فى جهة، أو الحلول فى جهة. وقد أثبتوا الرؤية على خلافه فى الغائب، فيجب أن يثبتوه مدركا باللمس على خلاف ما يعقل من اللمس فى الشاهد. وقد بينا ما يلزمهم على قولهم إنه مرئى، وإن كنا لا نراه الآن من غير مانع، ١٣٣ ا–١٣٣ب من الجهالات، / فلا طائل فى إعادته.

وقد ألزمهم شيوخنا على قولهم إن رؤية الله جل وعز من أعظم ما يناله المثاب القول بأن أهل الجنة يجب أن لا يتساووا فى رؤيته، لأن تساويهم فى ذلك يؤدى إلى أن يتساووا فى أعظم الملاذ الواصلة إلى المثاب، وهذا لا يحسن فى الحكمة؛ لأنه يوجب وصول الثواب إليهم بحسب درجاتهم فى الطاعة.

وليس لأحد أن يقول: إن تساويهم فى ذلك يجرى مجرى اشتراكهم فى السكون فى الجنة، وإن اختلفت منازلهم فى الطاعة والثواب؛ وذلك لأن الثواب ليس هو كونهم فى الجنة، وإنما هو مايملكونه من الجنة مما يتصرفون فيه، وحالهم فى مقادير ذلك يختلف بحسب طاعتهم. ولا يمكن أن يقال مثله فى الرؤية لأن عندهم أنهم أجمع يرونه على وجه واحد.

فإن قالوا: إنا نقول إنهم، وإن اشتركوا فى رؤيته تعالى، فقد اختلف حالهم فى اللذة الحاصلة عند ذلك، فلذة الأنبياء برؤيته أعظم من لذة غيرهم، ثم كذلك يختلف حالهم بحسب طاعاتهم. قيل لهم: إنما يعتد بكثرة اللذة فى الجنة إذا كثر ما يلتذ به، ولولا ذلك لم يكن به اعتداد. ولذلك يعطى القديم تعالى الأنبياء من اللذة أكثر مما يعطى غيرهم، فتكثر لذاتهم بحسب كثرة ملاذهم. ومن قولهم إن القديم جل وعز واحد، تستحيل عليه القلة والكثرة، فيجب أن يتساوى حالهم فى الالتذاذ به.

فإن قالوا: إن التذاذ النبى صلى الله عليه برؤيته يعظم من حيث تقع رؤيته له على وجه من التعظيم لا تقع عليه رؤية غيره، وذلك كقولكم: إن النبى عليه السلام، ومن أعطاه الله من الحور والولدان / يشتركون فى المأكول، ويختص ١٣٣ب–١٣٤ ا بكثرة الالتذاذ لوقوع ما يناله على وجه التعظيم. قيل لهم: إن ماذكرته لا يخرجهم من أن يكونوا قد اشتركوا فى أعظم الملاذ، وإن افترقوا فيما قارنها من التعظيم. وافتراقهم فى ذلك كافتراقهم فى سائر الثواب، فالذى ألزمناكم قد سلم، ولم يؤثر فيه ماذكرتموه. وإنما يصح لنا ماتقوله فى منازل المثابين، لأن عندنا لا يتساوى حالهم فى اللذات، ولا فى التعظيم، ومواكلة الولدان لهم لا يعتد به؛ لأن ذلك واصل إليهم من جهة المثاب، وهو نفسه ثواب للمثاب.

على أن على قولهم يجب كون القديم تعالى مشتهى ؛ لأن الالتذاذ برؤية الشيء إنما يصح إذا كان الرائى له مشتهيًا له ، ومتى لم يكن ذلك حاله ، لم يصح أن يلتذ به ، فيجب أن يقولوا إن أهل الجنة يشتهون الله تعالى حتى يصح أن يلتذوا برؤيته ، فلا يجب كونهم مشتهين له ، وهذا كفر ممن ارتكبه .

فإن قالوا : وإن التذوا به ، فلا يجب كونهم مشتهين له ، لأن الوالد قد يلتذ بالنظر إلى ولده ، وكذلك حكم الولد مع والده ، وإن لم يكن هناك شهوة . قيل له: إن الملتذ بالنظر وبغيره من الإدراكات إنما يلتذ متى أدرك ما يشتهيه من الصور وغيرها ، ومتى أدرك الشيء وهو نافر الطبع عنه ألم به ، ومتى أدركه وقد خلا من الشهوة والنفور لم يألم ولم يلتذ . وكذلك القول فى الالتذاذ بغير النظر إنه يجب أن يكون تابعًا للشهوة . وأما الوالد ، فلا يلتذ بالنظر إلى ولده فى الحقيقة لهذه
١٣٤ ا-١٣٤ ب العلة ، وإنما يلحق الوالد بالنظر إلى ولده/ السرور لما تأمل من الانتفاع به فى الحال والمستقبل ، ولما يلحقه من الرقة عليه ، وكذلك حكم الولد مع والده ، وليس هناك لذة فى الحقيقة . يبين ذلك أنه ربما غلظ قلب الوالد على ولده فلا يسر به ، وإن كانت صورته وسائر أحواله وأحوال ولده على ما كان عليه ، بجناية تقع منه . ولو حصل مثل ذلك من جاريته التى يلتذ بالنظر إليها لم يؤثر ذلك فيما يلحقه من اللذة بالنظر ، من حيث لم يؤثر ذلك فى شهوته . وإذا صح ما ذكرناه ، فيجب ، إن التذ أهل الجنة بالنظر إلى الله تعالى على ما زعموه ، أن يكونوا للنظر إليه مشتهين ، وأن تكون شهواتهم متعلقة به ، لأن ما ذكرناه من حال الوالد مع ولده لا يصح فيه .

على أنه كان يجب على هذا القول أن لا يمتنع أن يقتصر جل وعز فى إثابة أهل الجنة على تمكينه إياهم من النظر إليه بأن يكثر ملاذهم ،

لأن ذلك إذا كان معظم الثواب ، وكان ما عداه يسيرا بالإضافة إليه ، فغير ممتنع أن يقتصر فى إثابتهم عليه ، ويزاد فى لذاتهم القدر الذى يكافئ سائر ملاذهم . ويجب أيضًا أن لا يؤمن أن يقتصر الله فى تعذيب أهل النار على تعذيبهم بأن ينفر طباعهم من رؤيته ، ويزيد فى ذلك بحسب اختلاف أحوالهم ، وفى ذلك إبطال الجنة والنار والثواب والعقاب بسائر الوجوه المعقولة .

فإن قالوا : قد دل السمع على خلاف ما ذكرتموه، فلذلك لم نجوزه . قيل لهم: فيجب أن يجوز ذلك من جهة العقل ، وأن لا يأمن المكلف قبل ورود السمع
من أن يكون جملة الثواب والعقاب ما ذكرناه من رؤية الله جل/ وعز . ١٣٤ب-١٣٥ ا /

فإن قالوا : لا نجيز ذلك كما لا تجيزون أن يقتصر الله جل وعز بالمكلف على أن يثيبه بنوع من المأكول فقط دون سائر الملاذ ، أو يثيبه بخلق اللذة فى الجسم دون التمكين من سائر وجوه الملاذ . قيل لهم : إنا لا نجيز من جهة العقل أن يثيب جل وعز إلا بما هو من جنس الملاذ المعقولة ، لأن الترغيب لا يصح إلا فيها ، فلذلك أوجبنا الإثابة بذلك ، والعقاب بالآلام المعقولة . وليس كذلك قولهم ، لأنهم قد أجازوا أن يثيب تعالى برؤيته ، ويكون ذلك من أعظم الثواب ، وإن لم يكن من قبيل الملاذ فى الشاهد ، فيجب أن تجوزوا أن يقتصر بالإثابة عليه . فإذا جاز ذلك ، وكان ذلك لا يصح إلا بأن تتعلق شهواتهم به ، وقد علم أن كل شيء يصح تعلق شهوة مشته به يصح أن ينفر طبع غيره عنه ، وذلك يوجب تجويز الاقتصار فى تعذيب أهل النار على رؤيته أيضًا على ما ألزمناهم ، وقد ألزمهم شيوخنا القول بأن أهل الجنة يلحقهم الحسرة والتنغيص متى فاتتهم رؤية القديم ، لأن رؤيته تعالى ، إذا كان من أعظم الملاذ على ما زعموه ، فيجب أن يكون ما يلحق من الحسرة بفوتها بحسب ما يلحق من اللذة بحصولها ،

وهذا معقول من الملاذ أن فوتها يوجب من الحسرة بحسب ما يحصل من اللذة بها ، وفى هذا صحة ما ألزمناهم من تجويز الحسرات والتنغيص على أهل الجنة .

١٣٥ ا-١٣٥ب/ وليس يمكنهم /أن يقولوا إنهم إذا لم يروه فتلك الملاذ التى حصلت برؤيتهم له تبقى فيهم ، فلا يوجب ذلك حسرة ولا غما ، لأن الملاذ لا يصح البقاء عليها ، ولأن البقاء لو صح عليها لكان حصولها وبقاؤها على الوجه المراد يجب أن يكون تابعا لرؤيتهم له . وإلا فإن جاز أن يحصل لهم الغرض مع فوت رؤيته بحصول الملاذ فى جسمهم ، جاز أن يخلق الله تعالى نيل الملاذ وأمثالها فى أجسامهم ابتداء من غير رؤيته ، وفى ذلك الاستغناء عن الرؤية أصلا . ونحن إنما لا نجوز الاستغناء عن نيل المأكول وغيره ، لأن عندنا أن الالتذاذ إنما يحصل بإدراكها فقط لا بحصول معنى فى الجسم ، فما ألزمناهم ساقط عنا .

وليس لهم أن يقولوا : إنه جل وعز إذا فات رؤيتهم له أعطاهم من الملاذ ما يقوم مقام الرؤية ، فلا تلحقهم حسرة ولا غم ، وذلك أن الرؤية عندهم مما لا يسد مسدها غيرها ؛ لأن القول بذلك يغنى عن رؤيته أصلا بأن يفعل بالمثابين فى البدن ما يقوم مقام رؤيته .

فإن قالوا : إذا جاز أن يسر أهل الجنة برؤية النبى صلى الله عليه ، ومحادثته لهم ، ثم لا تلحقهم الحسرة ولا الغم بفوت ذلك ، فكذلك القول فى رؤيته جل وعز . قيل لهم : إن رؤيته صلى الله عليه ليس بثواب عندنا ، ولو كان ثوابا لم يكن من معظم الثواب الذى لا يصح أن يقوم مقام غيره ، وإنما تجرى رؤيتهم له مجرى السرور بزيارة الإخوان ومحادثتهم ، لأن ما يلزم من فعل التعظيم فى الدنيا بالأنبياء لا يجب فى الآخرة / ، وإنما يلحقهم بالتلاقى والتزاور والفرح والسرور . ١٣٥ب-١٣٦ا/
وليس كذلك رؤيته تعالى ، لأنها عندهم من أفضل الثواب الذى لا يعد له غيره ،

وذلك يوجب أن تلحقهم الحسرة والغم بفوته .

فإن قالوا : إنا لا نقول إن رؤيتهم له تكون فى حال دون حال ، بل يدوم ذلك لهم . قيل لهم : هذا يبطل ما تتعلقون به من حديث الزيارة ، وأنه تعالى يزورهم كل جمعة ، ويوجب أن يكونوا على كل أحوالهم يرونه جل وعز فى حال الأكل والشرب والنكاح ، ويوجب كونه فى كل جهة حتى يصح أن يراه جميعهم ، لأنه إن كان فى جهة مخصوصة يرى ، فالمعلوم من حالهم أنهم قد ينحرفون عن تلك الجهة ، وتفوتهم رؤيته . وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله على قولهم فى الرؤية أن يجوزوا أن يرى بعضهم بعضاً إياه ، لأن ذلك واجب فى سائر المرئيات ، وإن يصح أن يشار إليه لتبين جهته بالإشارة لوجود ذلك فى سائر المرئيات ، وذلك صحيح فى رؤية الأبصار ، لأن الرائى ببصره إنما يرى ما يراه بانفصال الشعاع عنه على طريقة مستقيمة ، والإشارة فى جهة الشعاع تنبه على المرئى ومكانه وجهته من حيث يرى ما يشار به ولا يرى نفس الشعاع .

وقد ارتكب بعض المتأخرين أن الإشارة تجوز عليه ، وإن لم يوجب ذلك كونه فى جهة مخصوصة ، وهذا فى غاية البعد ، لأن الإشارة لا بد من أن تخص جهة المشار إليه ، كما تخصص نفس المشار إليه ، وإلا لم يكن فيها فائدة .

على أن هذا القول يوجب أن يصح فى الجماعة من أهل الجنة ، إذا تباعدت
/١٣٦ ا- ١٣٦ب أماكنهم ، أن يرى كل واحد منهم /القديم سبحانه فى غير جهة صاحبه . ومتى صاروا فى حكم المحيطين به ، فليس يخلو أحدهم إذا رآه أن يراه الآخر من تلك الجهة ، أو من غيرها ، ورؤيته له من تلك الجهة يستحيل ، فيجب أن يراه من غيرها ، وهذا يوجب كونه ذا جهات ، وذلك يوجب كونه جسما . وليس يرجع ذلك علينا

في رؤيتنا للسواد في محل واحد ؛ لأن حكمه يصير في رؤيتنا له حكم محله ، وذلك لا يصح في القديم سبحانه .

فقد صح لزوم هذه الوجوه لهم ، وإن كنا قد بينا جملة من القول في ذلك من قبل .

الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية

فصل

في معنى وصفنا له سبحانه بأنه واحد ، وما يتصل بذلك

قال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة : أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر إنه واحد ، وهذا الوجه ليس بمدح له لمشاركة سائر الأشياء له فيه ، والثاني بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه ، والثالث أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه ، وعالما لنفسه ، وحيا لنفسه . قال رحمه الله : وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره .

وجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى القسمين الآخرين قسما واحدا ، وبين أن وصفنا له بأنه واحد يجرى على وجهين : أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ، والثاني بمعنى أنه يختص بصفات / لا يشاركه فيها غيره . /١٣٦ب-١٣٧أ

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه .

وقال بعضهم : إنا نريد بوصفنا له بأنه واحد أنه ليس بكثير .

وذهب عباد وغيره إلى أنه يوصف بأنه واحد على جهة المدح ، فأما بمعنى العدد فلا يصح ، واعتل في ذلك بأنه لو صح ذلك ، لجاز أن يقال إنه ثان لغيره وثالث لغيره ؛ لأن ذلك واجب في كل مايعد ، ولصح أن يقال إن الله سبحانه

رابع أربعة وخامس خمسة . فإذا بطل ذلك ، علم صحة ما قلته .

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد من حيث لا يتجزأ ولا يتبعض ، وأما من حيث اختص بما هو عليه ولم يشاركه أحد فيه ، فذلك مجاز .

واختلف الناس فى التوحيد ، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن التوحيد هو ما يصير به الواحد واحدا ، كما أن التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركا . ثم أجروا ذلك على الخبر والعلم ، فجعلوا الإخبار بأنه تعالى واحد ، والعلم بذلك من حاله توحيدا ، وذلك بمنزلة قولهم « ظلمت زيدا » إنه وإن كان بزنة حركته ، فالمراد بذلك أنه وصفه بأنه ظالم .

فقول القائل : « الله واحد » و« لا إله إلا الله » توحيد ؛ لأنه خبر عن كونه واحدا . ويجرى ذلك على العلم بأنه واحد ، وبأنه مختص بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها ، أو فى جهة استحقاقها ، غيره ، فى تعارف المتكلمين ؛ ولذلك يقولون هذا علم التوحيد ، وهذه علوم العدل ، يقصدون به الوجه الذى قدمناه .

وقد تجاهل عباد وقال : إن قول « لا إله إلا الله » ليس بتوحيد ، لأنه
١٣٧ ا-١٣٧ب/ لو / كان توحيدا ، لكان فرضا فى كل حال ، وفى علمنا بأنه فى كثير من الأحوال ليس بفرض ، دلالة على أنه ليس بتوحيد . قال : ولو كان توحيدا ، لوجب أن يكون أعظم من سائر الطاعات المفروضة وغيرها ؛ لأن التوحيد أعظم من غيره ، وذلك لا يصح فى قول « لا إله إلا الله » . وأظنه جعل التوحيد المعرفة بالله من حيث اعتقد فيه أنه فرض فى كل حال . وقد قال شيخنا رحمه الله إنه جل وعز قد يوصف بأنه واحد من باب العدد ، ويراد به ما يراد بوصفنا الجزء من الجوهر والعرض بأنه واحد . والذى يدل على صحة ذلك ، أن الاسم إذا أفاد أمرا من الأمور ، وجب أن يجرى على ذلك فى الشاهد

والغائب ؛ لأن ذلك واجب فى الأسماء . وإذا صح ذلك ، علم أن وصفنا للجوهر بأنه واحد يفيد أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وذلك صحيح فيه تعالى ، فيجب أن يوصف بذلك أيضا .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما لا يوصف تعالى بأنه ثان لغيره ؛ لأن هذا القول يستعمل فيمن هو مثل غيره . ألا ترى أن الرجل إذا قال : « ليس فى دارى ثان لفلان » وكان فيها بهيمة أو ثوب ، لم يكن كاذبا ، وإن كان فيها ما هو جنسه كان كاذبا ! ولهذا لو قيل : إن فلانا ثان الكلب لعده شتما وسبا ، فلذلك لا يقال إن الله تعالى ثان لغيره ، ولذلك لا يقال إنه تعالى رابع أربعة ، لأن ذلك إنما يستعمل فيمن كان من جنسهم ؛ ولذلك لو قيل إن زيدا رابع أربعة ، ثلاثة منهم كلاب ، لكان شتما وسبا ، وخروجا عن التعارف فى
العبارة . فلما فى هذا / الكلام من التشبيه ، وجب الامتناع منه ، وإن صح أن ١٣٧ب-١٣٨ ا
يوصف بأنه واحد من أسماء العدد . ولسنا نجوز أن يعد مع غيره لما ذكرناه ، لا لأن الغرض بوصفنا لسائر الأشياء بأنه واحد لا يصح فيه .

فأما قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم »[1] ، فالمراد به أنه تعالى عالم بسرهم كعلم الثلاثة ، فهو من هذا الوجه كأنه رابعهم فى أنه لا يخفى عليه حالهم . وأما قول القائل فى الشىء إنه بعض غيره ، فإنما يستعمل فيما كان من جنسه وضربه ، ولهذا لو قيل فى الإنسان إنه بعض أشياء هى كلاب ، لكان شتماله ، وخروجا عن التعارف فى استعمال الكلمة

فإن قيل : أليس يقال مائة واحدة ، ودرهم واحد ، وإنسان واحد ،

(١) سورة المجادلة : آية ٧ .

ويستعمل فى الكل على سواء ، فلم جعلتم المستفاد بذلك أنه لا يتجزأ أو لا يتبعض ؟

قيل له : إنما قيل مائة واحدة لأنها جملة معلومة لا يختص بعضها بكونه مائة ، فهو فى هذا الوجه بمنزلة الواحد الذى لا يتجزأ . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى موضع إنه يراد بذلك أنه جملة واحدة ، ليفصل بينها وبين سائر الجمل كما يقال فى الذات الواحدة . وقال فى موضع آخر إن المقصد بهذه العبارة فى الحالين جميعاً واحد ، وهو أنه واحد فى الصفة التى وصف بها ، ولا ينقسم فى تلك الصفة ، وإن كان ينقسم فى غيره ، فذلك مما لا يعتد به ؛ لأن بعض الإنسان قد علم أنه ليس بإنسان ، فهو فى أنه ليس بإنسان بمنزلة مالا بعض له ؛ فلذلك أجريت عليه هذه الصفة على الحقيقة/ ١٣٨ ا ـ ٣٨ ب ، وأظنه رحمه الله أشار فى هذا الوجه إلى أن وصفنا للواحد بأنه واحد يفيد على سبيل التقييد ببعض صفاته ، والمراد به أنه واحد فى أمر ما ، فكل صفة يختص بها ولا يشاركه بعض فيها ، أو لا بعض له فيها أصلا ، فإن هذه التسمية تجرى عليه على الحقيقة .

قال رحمه الله : ولا يجوز أن يقال فيه تعالى إنه أحد العلماء ، لما فى ذلك من إيهام كونه مثلا لهم ، وكذلك القول فى وصفنا له بأنه بعض العلماء ، وماشاكله من العبارات ، قال : ولذلك يقول : لو كانا اثنين ، لصح التمانع بينهما ، فيبطل أن يكون له ثان ، ووصف الثانى بأنه ثان للواحد هو من أسماء العدد ، فكذلك وصفه بأنه واحد . وبين رحمه الله أنه لا يوصف بأنه قليل من حيث وصفناه بأنه واحد لأن ذلك إنما يستعمل مضافا ، ويراد به أنه أقل من غيره ، وهذا لا يصح إلا فيما كان له أمثال تصح عليه الزيادة فى جنسه ، والنقصان منه . وقد ثبت أنه لا مثل له تعالى ، فهذه اللفظة لا تستعمل فيه ، كما لا يقال فى الأجناس المختلفة ذلك. ولذلك لا يوصف الدرهم بأنه أقل من تفاحة أو أكبر منها ، وعلى هذا الوجه

لا يوصف تعالى بأنه كبير ؛ لأن ذلك لا يقال فى الشيء إلا مضافا على ماذكرناه فى القليل ، ولا يوصف بأنه صغير لأنه يقرب من وصفه بأنه قليل ، ولأنه إنما يوصف بذلك ما يتعاظم بانضمام غيره من أمثاله إليه ؛ ولذلك لا يوصف الجزء من السواد بأنه صغير لاستحالة هذا المعنى عليه ، ولا نصفه سبحانه بأنه كبير لأن هذه / ١٣٨ب ـ ١٣٩ ا الصفة إنما نختص بها الجملة التى هى أبعاض متى فرقت صغر بعضها عن كلها ، إلا أن يراد به التعظيم ، فيصح ذلك فيه .

فإن قيل: فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه واحد ، ودللتم عليه بأنه لو كان معه ثان لصح التمانع بينهما ؟ قيل له : إنا نريد بذلك كونه واحداً فى القدم ، وسائر ما يختص به من الصفات ، وأنه لا ثانى له فيها ، ولذلك نستدل بدليل التمانع ، وذلك الدليل يطابق هذه الفتوى . فأما ما به يعلم وجوب كونه واحداً من جهة العدد ، وأنه لا يصح أن يتجزأ ولا يتبعض ، فالذى يدل عليه ما تقدم ذكره فى نفى التشبيه ، وإن كان ما ذكره من أن القديم قديم لنفسه يبطله أيضاً .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن وصفنا له بأنه واحد من حيث انفرد بصفاته النفسية حقيقة ، وذلك بمنزلة وصفهم الرجل بأنه واحد دهره ، وواحد عصره ، من حيث انفرد بخصال لا يشاركه فيها غيره ، وهو فى بابه بمنزلة وصفهم الإنسان بأنه إنسان واحد لاختصاص هذه الجملة دون الأبعاض بأنها إنسان . وعلى هذا الوجه ، يصف القديم جل وعز بأنه واحد لنفسه ، وإن كان ما يتضمنه الكلام من النفى لا يستحق للنفس .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن وصفنا له بأنه واحد من باب العدد لا يستحق للنفس ، ولا لعلة . وربما قال إن ذلك يفيد النفى ، فلا يعلل أيضاً ،

وهو الصحيح ؛ لأنه لا يمكن أن يقال فيه إنه يفيد اختصاصه بحال أو حكم ،
فيصح معنى التعليل فيه ، فهو فى بابه بمنزلة سائر ما لا نجيز / تعليله من النفى ، ١٣٩ ا—١٣٩ب/
كقولنا : إن الحركة لا توجد فى غير محلها ، وإن الشىء غير لغيره ، وإن القدرة لا يصح الفعل بها فى أول حال وجودها ، إلى ما شاكله .

فصل

فى أن العلم بأنه جل وعز واحد هو علم بماذا ، ومايتعلق بذلك .

اعلم أن شيخينا أبا على وأبا هاشم رحمهما الله يقولان فى هذا العلم إنه علم لامعلوم له ، وربما قالا إنه لامعلوم له يشار إليه بعدم ولا وجود . والذى يدل على صحة ماقالاه ، أنه لوكان له معلوم ، لم يخل من أن يكون موجودا ، أومعدوما ؛ لأن إثباته على صفة ثالثة يستحيل .

وقد علم أنه لايجوز أن يكون علما بمعنى موجود ، لأنه لايخلو من أن يكون علما بالله تعالى ، أو بموجود ثان . وقد علم أن العارف بالله تعالى على سائر صفاته قد لا يحصل هذا العلم له ، وذلك يحيل كونه علما بالله ، ولايجوز أن يكون علما بموجود ثان ؛ لأن ذلك يوجب إخراجه من كونه علما إلى أن يكون جهلا ، فبطل كونه علما بمعنى موجود .

ولا يجوز أن يكون علما بشىء معدوم ؛ لأن من حق كل معدوم أن يصح حدوثه على وجه ، وذلك طريق العلم به ؛ لأنه متى لم نجوز حدوثه من جهة القادر عليه لم يعلم معدوما ، فلو كان هذا العلم علما به ، لوجب أن يكون مما يصح حدوثه وما صح حدوثه لايكون قديما منفيا ، فكيف يكون العلم بأنه لا قديم مع الله
علما بمعدوم ؟ وإذابطل كونه علما/ بثان ، معدوم أو موجود ، ولا بد من كونه /١٣٩ب—١٤٠ا
علما ، فيجب أن يكون علما لا معلوم له .

يبين ماذكرنا أن العلم بأنه ليس فى المعلومات سوى الجوهر والعرض ، والقديم هو علم لا معلوم له ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه علم بهذه الأشياء ، لأنه قد

يعلمها من يجهل ماذ كرناه ، ولا يجوز كونه علما بموجود أو معدوم سواها ، فكذلك القول فيما قدمنا ذكره ، وكثير من العلوم ، إذا كانت علوما بالنفى ، فالحال فيه ما وصفناه . ألا ترى أن الواحد منا إذا علم أن الباقى لا بقاء له لأجله يكون باقيا ، فهذا العلم ليس له معلوم ، لأن إثبات بقاء موجود أو معدوم محال . وليس لأحد أن يحيل ذلك بأن يقول إن فى إثبات علم لا معلوم له قلب لجنسه ، كما أن إثبات علم لا يعلم به عالم قلب لجنسه ، وكما أن إثبات قدرة لا تتعلق بمقدور يقتضى قلب جنسها ، ولو صح إثبات علم لا معلوم له ، لصح فيما لا يتعلق بغيره أن يصير متعلقاً بغيره فى بعض الأحوال ؛ وذلك أن جميع ذلك اعتراض على علم قد ثبت كونه علماً ، وثبت أنه لا معلوم له ، وكل كلام يعترض به على ما قد ثبت صحته وجب القول بفساده قبل النظر فى حاله .

على أنا قد بينا أن العلم فى حكم المتعلق ، وإن لم يكن له متعلق يشار إليه ، وهو مخالف للأجناس التى لا تتعلق بغيرها أصلا ، وقد بينا له نظيراً فى الأصول ؛ لأن الإرادة قد توجد ولا يكون لها مراد ، نحو إرادة المريد بقاء الأجسام إذا
اعتقد أن لها بقاء ، ونحو إرادة / المريد أن يحدث الله إحداث الجوهر حالا بعد ١٤٠ا – ١٤٠ب
حال إذا اعتقد مذهب النظام . وإذا صح ذلك فيها ، وإن كانت من الجنس الذى يتعلق بغيره ، لم يمتنع مثله فى العلم . وليس كذلك حال العلم فى تعلقه بالعالم ؛ لأنه لا بد من أن يوجب حالا لغيره ، وليس تعلقه بالمعلوم هذا سبيله ، لأنه لا يؤثر فيه كتأثيره فى العالم .

فإن قيل : هلا قلتم إن هذا العلم هو علم بفساد اعتقاد من أثبت معه ثانياً ، فيكون له معلوم فى الحقيقة ؟ قيل له : هذا يوجب أن لا يصح من مكلف واحد هذا العلم إذا لم يحصل من غيره هذا الاعتقاد الفاسد ، ويوجب لو أطاع كل

مكلف فى التوحيد أن لا تصح هذه العلوم ، ويوجب أن لا يوصف القديم تعالى بأنه عالم لا ثانى له فيما لم يزل ، وكل ذلك باطل .

على أن العالم بأنه لا ثانى له جل وعز قد لا يخطر بباله اعتقاد المعتقدين لثان مع الله ، فكيف يقال إن هذا العلم علم بفساد هذا الاعتقاد ؟

على أن العلم بأن اعتقاد المعتقد بأن مع الله ثانيا فاسد ، لا يحصل إلا بعد حصول العلم بأنه لا ثانى مع الله فى الحقيقة ، ومتى لم يحصل ذلك لم يعلم فساد هذا الاعتقاد ، فكيف يقال إنه معلوم هذا العلم ؟ وهذه الوجوه تبطل قول من قال إن هذا العلم هو علم بفساد ما يجوز وجوده من الاعتقادات بأن مع الله ثانيا ، وتفسد قول من قال إنه علم بأن من أخبر بأن مع الله ثانياً كاذب فى خبره .

على أن اعتقاد المعتقد بأنه لا ثانى مع الله ، إذا صح ، فيجب أن ينظر
بماذا يتعلق / ؛ فإذا لم يمكن أن يشار إلى شىء يقال إنه تعلق به ، فكذلك العلم . /١٤٠ب – ١٤١ا
ولا فرق بين من قال إن العلم بأنه لا ثانى مع الله هو علم بفساد هذا الاعتقاد ، وبين من قال إن العلم بفساد هذا الاعتقاد هو علم بصحة هذا العلم ، وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصل

فى الدلالة على أن القديم قديم لنفسه

اعلم أن الكلام فى نفى ثان مع الله لا بد من أن يبنى على هذا الفصل ، فلذلك قدمنا ذكره . وقد دللنا من قبل على أن القديم قديم لنفسه ، ونحن ننبه على الدلالة عليه بأوجز قول فنقول : إن القديم هو الذى لا أول لوجوده ولا ابتداء ، ويجب أن يستغنى عن موجود يوجده ، ويجب الوجود له من غير علة ؛ لأنه لو احتاج إلى موجود ، لوجب تقدم موجده له ، وفى ذلك إخراج له من كونه قديمًا ، ولو احتاج إلى علة ، لأدى إلى إثبات قدماء لا نهاية لهم ، ولأدى إلى حاجة المحدث فى كونه موجودا إلى علة ؛ لأنه متى صح القول بأن القديم ، مع وجوب الوجود له ، يحتاج إلى معنى ، صح أيضًا أن يقال فى المحدث ، مع وجوب الوجود له بموجده ، أن يحتاج إلى علة ، ولوجب أن يقال فى كل صفة مستحقة لعلة إنها وإن وجبت فإنها تحتاج إلى علة ثانية ، وفى هذا إبطال معلول العلة وأصول الأدلة ، وما أدى إلى ذلك وجب فساده .

١٤١ ا-١٤١ب / فإذا / صح ذلك ، فيجب كونه قديما لما هو عليه فى ذاته أو لذاته ؛ لأن كل حال وجبت للموصوف اختص بها . فإذا لم تكن بالفاعل ، ولا لمعنى على وجه ، فيجب أن تكون لذاته ، أو لما هو عليه فى ذاته . فإذا صح أنه قديم لذاته لما بيناه ، وجب فيما شاركه فى القدم أن يكون مثله .

ومما يدل على ذلك أن القديم لا بد من أن يخالف المحدث بأمر ما ، لأن كل ذاتين ، فلا بد من كونهما مختلفين ، أو مثلين . وإذا كانت الذات

مخالفة لغيرها ، فيجب أن تخالفها بصفة تختص بها ، ولا صفة للقديم أخص من كونه قديما ، أو مما يقتضى فيه كونه قديما من الصفة النفسية ، فيجب أن يخالف بهذه الصفة أو بتلك ، وأيتهما كانت . فيجب فيما شاركه فى كونه قديمًا أن يكون مثلا له ؛ لأنه لا يشاركه فى ذلك إلا ويجب أن يشاركه فيما هو عليه فى ذاته . وقد بينا من قبل كل ما يتعلق بهذا الفصل من الزيادات والأجوبة ، وأوردنا فيه فصولا ، وذلك يغنى عن الإطالة بإعادته فى هذا الموضع .

فصل

فى أن اشتراك الشيئين فى صفة من صفات الذات يوجب اشتراكهما فى سائر صفات الذات ، وما يرجع إليه .

اعلم أن أحد ما نحتاج إليه فى أنه تعالى واحد لا ثانى له هو هذا الأصل ، لأنه لو لم يثبت ذلك لكان لقائل أن يقول : جوزوا أن يكون معه ثان قديم ، وهو عاجز ، أو غير قادر ، أو قادر لا للنفس . والذى يدفع به/ جميع ذلك [١٤١ب-١٤٢أ/] هو هذا الأصل ، وقد دللنا من قبل على ذلك ، وبينا أن القول به صحيح ، لأن الذاتين إذا اشتركا فى صفة من صفات الذات ، فقد علم أن ذات إحديهما يجب أن تستحق سائر ما تستحقه الأخرى ؛ لأن ما أوجب استحقاقه لأحديهما يوجب استحقاقها للآخر . ولو جوزنا اشتراكهما فى صفة الذات ، وإن افترقا فى صفة أخرى ، لأوجب ذلك كون أحدهما مخالفاً لما هو موافق له ، وإلى أن يوافقه بنفس ما يخالفه ، ويستحيل فى الذات الواحدة الخلاف والوفاق ، كما يستحيل أن نوجب الحدوث والقدم ، وقد بينا من قبل الكلام فى هذا الفصل مشبعاً ، فلا طائل فى إعادته . فقد ثبت أن الاشتراك فى صفة الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، والأحكام الراجعة إلى الذات . فأما وجوب الاتفاق فيما لا يرجع إلى الذات فغير واجب .

وهذا الفصل يبطل القول بأن معه تعالى ثانياً عاجزاً أو ليس بقادر ؛ لأن مشاركته له فى كونه قديما يوجب مشاركته له فى كونه قادراً لنفسه . وإذا وجب كونه قادراً لنفسه ، استحال كونه عاجزاً ؛ لأن وجوب كونه قادراً يمنع من كونه

غير قادر ، أو كونه عاجزاً لما فيه من التناقض .

على أن كونه عاجزاً لنفسه يوجب كونهما مختلفين متفقين بالذات ، وذلك محال . وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن إثبات عاجز للنفس لا يصح بأن قال: لا يخلو من أن/ يكون عاجزاً عما يصح كونه قادراً عليه ، أو عما يستحيل كونه [/١٤٢أ - ١٤٢ب] قادراً عليه . فإن كان عاجزاً عما يصح كونه قادراً عليه ، فذلك يحيل كونه للنفس . وإن كان عاجزاً عما يستحيل كونه قادراً عليه ، فذلك يوجب كون جميع الأشياء التى يستحيل كونها قادرة على الشىء عاجزة لنفسها ، وهذا يوجب كون الأعراض متفقة من حيث اشتركت فى أنها عاجزة لنفسها .

على أنه لا يعقل للعاجز بكونه عاجزا حالة معقولة يبين بها من غيره ؛ لأن تعذر الفعل يتعلق بانتفاء كونه قادرا ، حصل عاجزا أم لا . فإذا لم يعقل ذلك ، لم يصح إثبات عاجز للنفس على وجه من الوجوه ؛ لأن تعليل الصفة بالنفس فرع على صحة إثباتها ، وكونها معقولة .

على أن طريق إثبات العاجز عاجزا إثبات العجز ، وطريق إثباته خروج القادر من كونه قادرا ، مع أن سائر أحواله على ما كان عليه ؛ لأن متى كان الحال هذه ، علم أن هناك معنى انتفت القدرة به ، وإلا لم يخرج من كونه قادرا ، وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تتأتى فى العاجز لنفسه ، فيجب أن لا يصح إثباته ، وإنما يصح أن يثبت القادر قادرا للنفس ، لأن طريق إثبات القادر قادرا الفعل ، وذلك يصح من القديم تعالى كصحته من غيره . فكل ذلك يبطل إثبات عاجز للنفس . ولما قدمناه قلنا إن الكلابية لا يمكنها نفى ثان عاجز مع الله جل وعز ، ونحن نبين أنه لا يمكنهم ذلك ، ولا نفى قديم قادر مع الله سبحانه ، فى فصل مفرد ، إن شاء الله/ . [/١٤٢ب - ١٤٣أ]

فصل

فى أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجه

اعلم أن هذا الأصل لابد من معرفته فى الدلالة على أنه تعالى واحد ؛ لأن الأدلة المعتمد عليها فى ذلك أجمع مبنية عليه ، ولا يصح تصورها إلا به ، فلذلك قدمناه ، وإلا فقد كان من حقه أن يذكر فى أبواب العدل . ونحن نشرح القول فيه لئلا نحتاج أن يعاد فيما بعد ، ونؤخر مايختص الكلام فى أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين على وجهين إلى موضعه ، لتعلق ذلك بالكلام فى الكسب .

والكلام فى هذا الفصل يشتمل على أشياء : منها أن المحدث لا يجوز كونه محدثًا مخترعا من وجهين ، ولا يصح أن يحصل له بالوجود والحدوث إلا حالة واحدة ؛ ومنها أن الكلام فى أن الفعل إنما يحصل فعلا لفاعله بأن يوجد ، وقد كان قادراً عليه ؛ ومنها بيان حال الفاعل مع فعله ، وأنه يجب وجوده متى قصد إليه وقويت دواعيه إلى إيجاده ، ويجب عدمه مع كرهه ، وقويت دواعيه إلى الانصراف عنه ، وإلى فعل تركه ، وثبوت هذه الجملة يكشف الكلام فى أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين .

والذى يدل على أن المحدث لا يجوز كونه مخترعا من وجهين ، أنه لو صح ذلك فيه ، كان لا / يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر ، ويجرى ١٤٣ ا–١٤٣ب/ وجها الحدوث فيه مجرى فعلين ؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن لأحد الوجهين تعلقاً بالآخر على وجه يقتضى أن لا يحصل إلا وهو عليها جميعاً ؛ لأن ذلك يؤدى

إلى حاجته فى كونه على كل واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر ، ولأن التعلق لا يصح فى حالين مثلين ، كما لا يصح فى الضدين منه . وإذا صح ما قلناه ، وقد علمنا أن من حق ما يصح أن يخترع ويحدث أنه متى لم يحدث بقى معدوما ، ولو صح كونه محدثاً من وجهين ، لوجب إذا حدث على أحدهما دون الآخر بأن يكون موجوداً معدوما ، كما أن أحد الفعلين إذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيهما وكون الشىء موجوداً معدوما يستحيل فما أدى وجب فساده .

وليس لأحد أن يقول إنما يجب كون الشىء معدوماً إذا لم يخترع من الوجه الذى يجوز أن يخترع عليه متى لم يحصل مخترعا من وجه آخر ، فأما إذا حصل كذلك ، لم يجب كونه معدوما ؛ وذلك لأنا قد بينا أن وجهى الحدوث فى الشىء الواحد كهما فى الشيئين ، فكما يجب متى حدث أحدهما دون الآخر أن يبقى معدوما ، فكذلك إذا حدث الشىء من أحد الوجهين دون الآخر يجب بقاؤه معدوما من حيث لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه فيه .

وبعد : فلا فرق بين من جعل بقاءه معدوما موقوفا على أن لا يحدث من الوجهين ، وبين من جعل وجوده موقوفا على حدوثه من / الوجهين . فإذا بطل /١٤٣ب–١٤٤ا ذلك ، ووجب إذا حدث من أحد الوجهين أن يكون موجودا فى الحقيقة ، فيجب إذا لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه عليه أن يكون معدوما من ذلك الوجه ، ولا وجه نقول لأجله فى الشىء إنه معدوم ، إذا لم يحدث أصلا ، إلا من حيث لم يحدث مع جواز حدوثه ، فيجب لو صح حدوثه من وجهين ، وحدث من أحدهما أن يكون معدوما ؛ لأنه لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه .

فإن قيل : أليس من قولكم إن الشىء فى حال حدوثه يحصل محدثا ، ويحصل كونا واعتمادا إلى أوصاف أخر ، ثم لم يجب متى حدث ، ولم يحصل على بعض

أوصافه ، أن يكون موجودا معدوما ؟ قيل له : إن العدم إنما يجب بأن لا تحصل الصفة متى كانت تلك الصفة تخرج من العدم إلى الوجود ، وليس فى الصفات ماله هذا الحظ إلا الحدوث فقط دون ماعداه ، فلا يجب إذا لم يحصل على سائر الصفات عند حدوثه أن يكون موجوداً معدوما كما ألزمناه من جواز اختراع الشىء من وجهين .

فإن قيل : أليس الشىء الواحد قد يصح وقوعه على وجهين عندكم ؟ وكذلك تقولون إنه لايمتنع أن يراد من وجه ، ويكره من وجه ، على ماتقولون فى الجبر والسجود ، وعلى ما تذهبون إليه فى جواز كون الشىء قبيحا إذا وقع على وجه ، وحسنا إذا وقع على وجه آخر ، ولم يوجب ذلك عندكم/ أن يكون معدوما موجودا ١٤٤ ا–١٤٤ب/
متى وجد على أحد الوجهين دون الآخر ، فكذلك لايلزمنا ذلك على قولنا بجواز حدوث الشىء من وجهين . قيل له : إن الوجوه التى توجد عليها المحدثات ليست وجوه حدوث ، ولا تنفصل من الحدوث ، وربما رجع به إلى معان مقاربة له ، وأحوال للفاعل ، فلا يجب إذا حصل على وجه دون وجه كونه موجودا معدوما ، وإن لزم ذلك من جواز حدوث الشىء من وجهين .

وأما الكلام فى الخلاف بين الشيخين فيما يجوز أن يراد ويكره على وجهين وما يتصل به ، ليس هذا موضعه ، وأنت تجده مشروحا فى بابه .

ومما يدل على ما قلناه أن من أجاز حدوث الشىء من وجهين لا يخلو من أمرين : إما أن يقول بجواز حدوثه على كلا الوجهين من قادر واحد ، أو لايجوز حدوثه على الوجهين إلا من قادرين . فإن أجاز ذلك من قادر واحد ، فيجب متى وجد مقدوره أن لايمتنع منه أن يوجده على الوجه الثانى ، كما لايمتنع منه إيجاد مالم يوجده أصلا . وقد علمنا أن وجود الشىء من جهة القادر عليه يحيل

كونه قادرا عليه ، كما أن عدم الشىء يحيل كونه مدركا له ؛ ولذلك لايصح من الواحد منا أن يعمد إلى إيجاد ما قد أوجده ، كما لا يصح أن يوجد مقدور غيره ، ولو صح منه إيجاد ما قد أوجده . كان لايمتنع أن يحمل الجسم الثقيل من مكان إلى مكان لم يوجد ماقد أوجده فيه من الحمل ، ويلحقه من المشقة ما لحقه أولا ، وإن/لم يحصل فيه غير الذى كان فيه ، بل كان يجب أن يتبين القادر منا حال /١٤٤ب – ١٤٥ ا
نفسه إذا قصد إلى أن يفعل فى الجسم الثقيل الحمل من وجهين ، ومفارقته لحاله إذا حدث ذلك من وجه واحد . وفى علمنا بفقد ذلك دلالة على فساد هذا القول ؛ وكان يجب أن يصح من القادر منا أن يحدث ثانيا ما قد أحدثه أولا من الحمل ، وذلك يؤدى إلى أن يصح من غيره إبطال ماقد فعله من حيث هو باق ، وإن تعذر عليه إبطاله من حيث هو حادث ، وذلك يوجب حدوثه وبطلانه فى حالة واحدة ، ويؤدى إلى جواز وجوده ووجود ضده ؛ لأنه إذا صح أن يحدثه من وجهين ، لم يمتنع أن يضاد مايضاده من أحد الوجهين دون الآخر .

وكل ذلك يبين أن حدوث الشىء من وجهين من جهة قادر واحد لا يصح ، وإذا لم يصح ذلك من جهة قادر واحد لم يصح من جهة قادرين ، لأنه لو صح حدوث الشىء من وجهين من وجهيهما ، لوجب كونهما قادرين عليه بقدرتين ؛ لأن مايختص به أحدهما من القدر لايجوز أن يختص الآخر به ، فكان لايمتنع وجود القدرتين فى قادر واحد . فإذا صح فساد ذلك فى القادر الواحد ، وجب مثله فى القادرين .

على أن أحد القادرين لو أوجد مقدوره من أحد الوجهين ، وقد علم أنه كان يصح من الآخر أن لا يوجده من الوجه الآخر ؛ لأنه لا يصح أن يقال إن اتحاد أحدهما يتعلق بإيجاد الآخر على وجه لا يصح خلافه ، فكان يجب إذا لم يوجده

١٤٥ ا-١٤٥ب/ أحدهما من أحد الوجهين أن يصح أن يفعل ضده / ؛ لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على ضده ، ومن حقه إذا قدر عليهما ، ولم يفعل أحدهما ، أن يصح أن يفعل الآخر ، وهذا يؤدى إلى جواز وجود الشىء مع ضده ، وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده .

على أنه كان لا يمتنع أن يقدر أحدهما على ذلك الشىء من وجه ، ولا يحصل هناك منع عن فعله ، ويمنع القادر الآخر من فعله ، ولو صح ذلك فيهما ، لم يصح فى القادر الواحد ، وهذا يؤدى إلى كونه ممنوعا من الفعل ، ومخلى بينه وبينه ، وذلك ينقض حقيقة المنع والتخلية جميعا .

على أن أحدهما ، إذا أوجد ذلك المقدور ، ولم يوجده الآخر ، فلو حاول إيجاده ، كان لا يخلو من أن يكون لذلك المقدور حكم حصل له بإيجاد الثانى ، أو لا حكم له . وقد علمنا أن سائر ما يرجع إلى جنسه يجب ثبوته بحصوله من أحد الوجهين ، وكذلك ما يحصل لمحله ، أو للجملة ، فلا يصح أن يقال إنه يختص بحكم من جهة القادر الثانى . ومتى لم ينفصل حاله إذا أوجده الثانى عن حاله قبل إيجاده له ، وجب إبطال القول بصحة إيجاده له ، لأنه لا فرق بين من أجاز منه إيجاده ، وإن لم يبين أن لإيجاده إياه اختصاصاً ، وبين من أجاز إيجاد مقدور غيره وسائر ما يستحيل وجوده ولا يبين له اختصاصه بوجوده من جهته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو جاز حدوث الشىء من وجهين ١٤٥ب-١٤٦ ا / كان لا يمنع أن يضاد ضده من أحد الوجهين / دون الآخر ، ويكون لكل واحد منهما من الحظ ما لصاحبه . وذلك يوجب جواز اجتماع الضدين على استحالته ، لكنه قصد بذلك إلى إبطال قول من قال إن الشىء يحدث من وجه ويقدر عليه من وجه آخر ليس هو وجه الحدوث وليس هذا الوجه مما قصدنا بيانه فى هذا الموضع .

فثبت بهذه الجملة أن المحدث لا يصح أن يحصل له فى الحدوث إلا صفة واحدة . فلو قدر عليه قادران ، لكان سبيله فى هذه القضية سبيله إذا قدر عليه قادر واحد لما بيناه . فإذا ثبت ذلك ، فلو قدر القادران على مقدور واحد ، لوجب متى وجد أن يكون فعلا لهما جميعاً ؛ لأنه لا صفة له فى الحدوث إلا صفة واحدة ، فلا يمكن أن يقال إن أحدهما يقدر أن يجعله على صفة ، والآخر على صفة أخرى ؛ لأننا قد دللنا على إبطال ذلك .

فإن قيل : ولم قلتم إن مقدور القادر متى وجد فيجب أن يكون فعلا له ؟ وهلا جوزتم أن يوجد أحدهما دون الآخر ، فيكون فعلا لمن أوجده دون صاحبه لاختصاصه بأنه الموجد ، أو بأنه المختار لإيجاده ، والقاصد إليه ، أو لاختصاصه بأن دواعيه قد دعت إلى إيجاده دون صاحبه ؟ وإذا صح أن يعدم الباقى من السواد بأضداد على البدل ، وإن كان صفة العدم واحدة ، فهلا يصح أن يوجد الحادث من القادرين على البدل ، وإن كان صفة الحدوث واحدة ؟ وإذا صح أن يحسن الشىء بوقوعه على وجهين على البدل ، وصفة الجنس واحدة ، فهلا صح مثله فى / حدوث الشىء؟ ١٤٦ ا-١٤٦ب / وإذا صح كون الخير خيرا بإرادة واحدة ، ولو وجد معها أخرى لم تؤثر ، وإن كانت لو انفردت لأثرت فى كونه خيرا ، فهلا صح فى المحدث ، إذا أوجده أحد القادرين ، أن يكون فعلا له ، ولا تأثير للآخر فيه ، وإن صح منه أن يؤثر لولا إحداث هذا المحدث له ؟ قيل له : إن الواجب أن ننظر فى فعل قد ثبت كونه فعلا لمن كان قادراً عليه لماذا حصل فعلا له ، وقد علمنا أنه لا يعقل له فى كونه فعلا له أكثر من وجوده وقد كان قادراً عليه . ومتى قلنا إنه الموجد له لم يعقل منه إلا ما ذكرناه ، وهو أنه وجد وقد كان قادراً عليه . وكذلك إذا قلنا إنه وجد من جهته ، فكل هذه العبارات لا تفيد إلا ما ذكرناه فإذا صح ذلك ، فلو قدر القادران على فعل واحد ، لوجب متى وجد ، أن يكون

فعلا لهما جميعا ؛ لأن ما أوجب كونه فعلا لأحدهما ، وهو وجوده وقد كان قادراً عليه ، يوجب كونه فعلا للآخر .

وليس لأحد أن يقول : إنما يكون فعلا لأحدهما بأن يكون هو الموجد له ؛ لأن معنى قولنا إنه الموجد له ، وإنه الفاعل له ، معنى واحد ، فكيف يحال بإحدى العبارتين على الأخرى ! وليس له أن يقول إن أحدهما يختص بكونه فاعلا له دون الآخر ، لأنه قصد إلى إيجاده ، أو دعاه الداعى إلى ذلك ؛ لأن القصد والداعى لا تأثير لهما فيما يقتضى كون الفعل فعلا لفاعله . ولذلك يصح من ١٤٦ب–١٤٧ا الساهى والنائم الفعل وإن فقدا ذلك ، ويصح من الممنوع من فعل الإرادة / إيجاد الفعل وإن لم يكن قاصداً ، ونفس الإرادة قد ثبت كونها فعلا له وإن لم يردها .

ومما يدل على ما قلناه أن القادرين لو قدرا على مقدور واحد وفعلاه ، لم يحصل له من الحكم إلا ما يحصل له إذا أوجده أحدهما ، وهو وجوده . فقط مع كونهما قادرين عليه ، فيجب متى وجد أن يكون فعلا لهما جميعاً ، ولا يتغير حال الفعل فيما يرجع إليه بكون أحدهما قاصداً دون الآخر ، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن يعدم السواد بالبياض والحمرة على البدل وإن لم يكن له فى العدم إلا صفة واحدة ، فهلا صح أن يقدر القادران على إيجاد الشىء ، ولا يجب متى وجد أن يكون فعلا لهما ، كما لا يجب متى عدم البياض أن يكون معدوما بهما ؟ وذلك أن البياض إذا عدم لم يتجدد له حال فيقال إن ضده قد أثر فيه ، وإنما يصير معدوما عند وجود ضده لاستحالة وجود الضدين ، والمحدث له بكونه محدثا ، حال قد اختص بها ؛ حصل عليها من جهة القادر

لكونه قادرا عليه . وقد علم أن ما لأجله أضيف إلى أحدهما قد وجد فى الآخر ، فيجب كونه فعلا لهما جميعاً .

على أن ما قاله يشهد لقولنا بالصحة ، وذلك أنه لو صح وجود السواد والحمرة فى محل البياض ، وعدم البياض بهما ، لم يكن بأن يكون معدوما بالسواد أولى منه بالحمرة ، فكان يجب كونه معدوما بهما جميعاً على الوجه الذى ذكرناه فى الفعل . وكذلك القول فيما يحسن من وجهين على البدل / أنهما لو حصلا فيه ، ١٤٧ا–١٤٧ب لوجب كونه حسنا بهما . هذا لو صح ذلك فى جنس الشىء ، فكيف وذلك متعذر فيه ! لأنه إنما يحسن إذا وقع على وجه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، والتزايد فى انتفاء وجوه القبح لا يصح ، لكن هذا الكلام فى القبيح يصح لصحة الإشارة فيه إلى وجوه يقبح لأجلها ، والجواب عنه ، إذا سئلنا عنه ، ما تقدم . وإذا صح بهذه الجملة أنهما لو قدرا على مقدور واحد ، لوجب متى وجد أن يكون فعلا لهما جميعاً . وقد ثبت أن لإثبات الفعل فعلا لفاعله طريقا به يستطرق إلى إثباته فعلا له ، وثبت أن لنفى الفعل عن القادر طريقاً يتوصل به إلى العلم بنفى كونه فعلا له . فمتى وجب وقوعه بحسب دواعيه ، علم كونه فعلا له ، ومتى وجب انتفاؤه بحسب دواعيه ، وجب نفى كونه فعلا له . ومتى عدل عن هذه الطريقة ، لم يمكن العلم بما يجب أن يثبت فعلا للفاعل ، وما يجب أن ينفى عنه ، والجهل بذلك يؤدى إلى الجهل بأن للعالم صانعا واحدا .

وقد علمنا أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعى إلى إيجاد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يدعوه الداعى إلى أن لا يوجد مقدوره وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يكره ذلك ، فيجب ، لو قدرا على مقدور واحد ، ودعا أحدهما الداعى إلى إيجاده ،

والآخر إلى أن لا يوجده ، أحد أمرين : إما أن يوجد من حيث دعا أحدهما الداعى إلى إيجاده ، وذلك يوجب كونه فعلا للآخر ، وإن اجتهد فى الانصراف / ١٤٧ب-١٤٨ا أو لا يوجد لأن أحدهما دعاه الداعى إلى أن لا يوجده ، وذلك يوجب نفى كونه فعلا لمن اجتهد فى إيجاده مع التخلية . وهذا يبطل الطريق الذى يعلم به كون الفعل فعلا لفاعله ونفى كون الفعل عن القادر عليه .

وليس لأحد أن يقول : إن دواعى القادرين المحدثين يصح أن تختلف . فأما القادران القديمان ، فإن دواعيهما يجب أن تتفق لكونهما عالمين بأنفسهما ، وعلم كل واحد منهما بما يعلمه صاحبه مما فيه الصلاح والنفع للخلق وغير ذلك من أحوال الأفعال ، وذلك يبطل تعلقكم بما ذكرتموه . وذلك أن فى أحوال الأفعال ما يصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر ، كنحو كون الشىء حسنا ، وفى حكم المباح ، لأن ما هذا حاله لا يمتنع أن يكون علم أحدهما بحاله داعيا له إلى الفعل دون الآخر ، كنحو العقاب وما شاكله ، وذلك يصح ما قدمناه .

وقال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الاعتماد فى هذه الدلالة على الدواعى أولى من الاعتماد على ذكر الإرادة والكراهة ؛ لأن من حقهما أن يتبعا الدواعى وتعقل الإرادة لما له يفعل الفعل ، لا أن الفعل يفعل للإرادة ، ولأنه لو ذكرت الإرادة ، لكانت إنما تدل من حيث تنبئ عن كون المريد ممن يدعوه الداعى إلى فعل المراد ، فالتعلق بنفس الدواعي أولى ، لأنه لو تعلق بالإرادة والكراهة فى هذا الباب لم يصح ، بل كان يكون صحيحا من حيث ثبت أن من حق المريد أن يوجد مراده مع / ١٤٨ا-١٤٨ب التخلية ، ومن حق الكاره لمقدوره أن لا يوجد منه ذلك مع التخلية . فإذا صح ذلك ، فلو قدر القادران على مقدور واحد ، كان لا يمتنع أن يريد أحدهما إيجاده ، ويكرهه الآخر ؛ فلو وجد ، والحال هذه ، لأدى إلى

إثباته فعلا لمن يجب أن ينفى عنه ؛ ولو لم يوجد لأدى إلى نفى كونه فعلا لمن يجب إثباته له ، وإثباته فعلا لمن يجب نفيه عنه ، وهذا ظاهر البطلان .

وليس لأحد أن يقول : ألستم تجيزون أن يقدم على الأفعال ، وإن لم يكن مريداً لها ، بأن يمنعه القديم سبحانه عن إيجاد الإرادة ، ويعرفه ما له فى الأفعال من المنافع والمضار ، أو بأن يكون ساهيا نائما ؟ وقد يجوز عندكم أن يكون كارها للفعل ، ويقدم على إيجاده بأن يكون مضطرا إلى الكراهة ، عالما بماله فى المكروه من المنفعة ، وذلك يبطل ما تعلقتم به . وذلك أنا قد نبهنا فى الكلام على سقوط ذلك بأن قلنا إنه متى أراد ما يقدر عليه مع التخلية ، وقصد إليه ، فلا بد من أن يوجده ، ومتى كرهه مع التخلية فلا بد من أن لا يوجده . وما سألت عنه إنما يصح أن يوجد منه الفعل مع الكراهة ، لأن التخلية فى الكراهة ليست بحاصلة وكذلك من لا يفعل مراد الإرادة إنما لا يفعله لأن التخلية بينه وبين الإرادة غير حاصلة ، ومتى كان مخلى بينه وبين الفعل وإرادته أو كراهته وجب ماقدمناه .

على أنه لو ثبت كون الشىء مقدوراً لقادرين ، ويصح من أحدهما أن يفعله دون الآخر ، لوجب كونه معدوماً إذا لم يفعله الآخر ، فيؤدى إلى ما / ١٤٨ب-١٤٩ا بينا فساده فى القول بجواز حدوث الشىء من وجهين ، بل فساد هذا القول أبين ؛ لأنه كان يجب كونه معدوماً من الوجه الذى لم يوجد عليه ؛ لأن من حق القادر ، إذا لم يوجد ما يقدر عليه ، أن يكون مقدوره معدوماً ، كما أن من حق القادر ، إذا وجد ما يقدر عليه ، أن يكون مقدوره موجوداً . ولا فرق بين من قال إنه إنما يجب كون مقدوره معدوما [1] إذا لم يوجد من جهة قادر آخر . فأما إذا وجد من جهته ، لم يجب كونه معدوما ، وبين من قال إن مقدوره إنما يجب كونه

---

(١) من قوله . كما أن من حق القادر ، إذا وجد ما يقدر عليه . . . إلى قوله : . . . إنما يجب كون مقدوره معدوما ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية

موجوداً متى وجد من جهته ، ومن جهة كل من يقدر عليه . فأما إذا وجد من جهة أحدهما ، لم يجب كونه موجوداً ، وفساد ذلك يقضى بفساد الأول .

وليس لأحد أن يقول : إنهما وإن قدرا على شيء واحد ، فإنه لا يتفق أن تختلف دواعيهما أو إرادتهما ؛ وإذا لم يختلف ذلك منهما ، لم يصح ما اعتمدتموه ؛ وذلك لأن بناء الكلام على صحة ذلك فيهما دون وقوعه ، والمعلوم من حالها صحة ذلك منهما ، اتفق وقوعه أو لم يتفق ؛ ومتى صح ذلك ، وكان صحته تؤدى إلى ما ذكرناه من الفساد ، حل فى باب الدلالة محل وقوع ذلك منهما .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدورا لقادرين بأن قال: «لو صح ذلك ، كان لا يمتنع أن يفعل أحدهما القبيح ، وإن بذل الآخر مجهوده فى أن لا يفعله ، وهذا يؤدى إلى أن يستحق من بذل المجهود فى الانصراف عن القبيح الذم ، وقد علمنا فساد ذلك ، ويؤدى إلى أن أحدهما لو فعل الواجب لوجوبه أن يستحق الآخر المدح ، وإن اجتهد فى الانصراف عنه . / ١٤٩ا ـ ١٤٩ب

ولقائل أن يقول على هذا الدليل : إذا جاز عنده رحمه الله أن يريد الملجأ الفعل ، ويفعله وإن لم يستحق الذم عليه ، أو المدح من حيث لم يقع منه على الوجه الذى يقع من المطلق المخلى ، فهلا جاز فى القادرين ، إذا قدرا على الفعل ، أن يريد أحدهما الفعل ، ويكرهه الآخر ، ولا يستحق الكاره منهما الذم ، وإن كان فاعلا له ، كما لا يستحق الملجأ إلى الفعل الذم ، وإن كان فاعلا له ؟ وحال هذا آكد من حال الملجأ ، لأن الإلجاء لا يخرج الفعل من أن يكون الملجأ منفردا به ، ولم يستحق مع ذلك الذم ، فبأن لا يستحق الكاره منهما ذلك ، مع أنه لم ينفرد بالفعل ، أجدر .

وليس لأحد أن يعترض هذا الفصل بأن يقول : قد ثبت فى الملجأ علة تخرجه من استحقاق الذم والمدح ، ولم يثبت ذلك فى الكاره من القادرين ، فيجب أن يستحق الذم على ذلك ؛ وذلك لأن الوجه الذى ثبت فى الكاره من القادرين أقوى فى إخراجه من أن يستحق الذم من الإلجاء ؛ لأن مع إيجاد الآخر للفعل يستحيل أن لا يكون فاعلا له ، كما أن مع الإلجاء لا يصح أن لا يفعله . وقد يتغير حال الإلجاء فيخرج من أن يكون إلجاء فى الحقيقة ، وحال الكاره من أحد القادرين لا تتغير على وجه فى وجوب كونه فاعلا إذا أوجد للآخر مقدوره ، فبأن يخرجه من أن يستحق الذم أولى .

وقد استدل أيضاً على ذلك بأنه كان يجب إذا أراد أحدهما الفعل / وكره ١٤٩ب ـ ١٥٠ا
الآخر ، أن يكون مدخلا له فى فعل مقدوره الذى قد بذل مجهوده فى الانصراف عنه ، وإدخال القادر فى فعل مقدوره لا يصح ؛ لأن ذلك فى المعنى ينقص كونه قادرا . وهذا يوشك أن يكون مراده به ما اعتمدناه ، لأنه قد نبه فى كثير من المواضع عليه . ومتى لم يرد به ذلك كان لقائل أن يقول : إن أحدهما يدخل الآخر فى الفعل ، إن لم ترد بقولك يدخله فى الفعل أكثر من أنه يصير فاعلا لما هو كاره له ، ومتى التزم ذلك ، احتيج فى إبطال قوله إلى الرجوع إلى أمر سواه . وقد استدل على ذلك بأدلة أكثرها إنما يدل على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدوراً للقديم والمحدث ، ونحن نبين ذلك فى موضعه . فإذا صحت هذه الجملة ، فلو كان مع القديم قادر ثان ، لوجب أن لا يكون مقدورهما واحداً لما قدماه من الأدلة .

وليس لأحد أن يقول : إن ذلك إنما يستحيل فى القادرين المحدثين دون القديم ؛ لأن الدلالة التى أوردناها لا تختص قادرا من قادر ، بل تقتضى استحالة

الفعل الواحد فعلا لقادرين على أى وجه حصلا قادرين . وقد بينا من قبل أن حدوث الفعل من وجهين يستحيل . فليس لأحد أن يقول إنهما يقدران على مقدور واحد ، ويصح من أحدهما إيجاده ، وإن لم يوجده الآخر ، وبينا أن ذلك لو صح لأدى إلى الفساد الذى قدمنا ذكره . وما يعتمد عليه من أن المقدور الواحد / ، لو صح كونه مقدورا للقادرين ، لم يمتنع أن يقدر عليه أحدهما دون ١٥٠ ا – ١٥٠ ب
الآخر ، ويقدر عليه أحدهما ، ويعجز عنه الآخر ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون العجز عنه كالقدرة عليه فى أنه لا يؤثر فى حاله ، وفى ذلك قلب جنس العجز . فإنه إنما يصح فى القادرين المحدثين لصحة كون أحدهما عاجزاً ، فأما فى القديمين ، فإنه لا يصح ؛ لأنه يجب كونهما قادرين للنفس ، وذلك يحيل كون أحدهما عاجزاً مع كون الآخر قادراً .

على أن القول بأن مقدورهما واحد ، ويصح أن يوجده أحدهما من وجه ، وإن لم يوجده الآخر ، ويؤدى إلى أن يكون أحدهما يصح أن يوجد فعلا ما لذاته ، وإن استحال من الآخر إيجاده ، لأنه قد أوجده هذا ، وذلك يوجب اختلافهما مع كونهما قادرين للنفس ، وذلك محال .

وهذه جملة كافية فى إبطال كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين قديمين لو كان مع الله تعالى قديم ثان .

فصل

فى ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جل وعز قديم ثان

الذى يدل على ذلك أنه لو كان معه ثان قديم لوجب كونه قادراً لنفسه ؛ لأن الدلالة قد دلت على أن القديم قادر لنفسه على ما قدمناه . وقد بينا أن القديم قديم لنفسه ، وأن ما شاركه فى كونه قديما فيجب كونه مثلا له ، ومن حق المثلين
إذا استحق أحدهما صفة لذاته / ، أن يستحقها الآخر ، وإلا أوجب ذلك كونه ١٥٠ب – ١٥١ ا
مثلا له مخالفًا له ، وقد بينا بطلان ذلك . فإذا ثبت ذلك .

فلو كان معه جل وعز قديم ثان ، لوجب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان معه قادر ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورهما واحداً ؛ لأن ذات أحدهما كذات الآخر ، ولذاتهما يتعلقان بالمقدور . فإذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، وجب تعلقه به ؛ لأنه لو لم يتعلق به لأدى إلى كونه مخالفًا له من حيث لم يتعلق بما تعلق به الآخر لذاته . يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقا بغيرهما لذاتهما ، فيجب أن يتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر ، ومتى تعلق أحدهما بشىء دون الآخر ، أنبأ ذلك عن اختلافهما ، فلو لم يكن مقدوراً لقادرين لنفسهما مقدوراً واحداً ، لأدى ذلك إلى كونهما مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ، ومتفقين من حيث كان قديمين وقادرين لأنفسهما ، وهذا مما قد بينا فساده .

وقد علم أن كون المقدور الواحد لقادرين محال ، فيجب إذاً نفى قديم ثان مع الله ؛ لأن القول بإثباته يؤدى إلى أمور : إما أن يقال إنه ليس بقادر لنفسه ،

وذلك يوجب اختلافهما بالنفس مع كونهما قديمين ، أو يقال هو قادر لنفسه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذلك ، أو يقال هو قادر لنفسه ، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب ما ذكرناه الآن من اختلافهما واتفاقهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديما ثانياً .

١٥١ ا-١٥١ب/ وليس لأحد أن يقول : إنما يصح أن تعلموا/ كونهما قادرين لأنفسهما متى علمتم أن مقدورهما واحد ، فكيف يصح أن تقولوا لو كانا قادرين لأنفسهما ، لوجب كون مقدورهما واحدا ، وذلك يوجب تقدم العلم بكونهما قادرين على العلم بكون مقدورهما واحدا ، وهذا محال ؟ وذلك لأن العلم بكونهما قادرين لذاتهما يصح وإن لم نعلم كون مقدورهما واحدا ؛ لأنا متى علمنا أن اشترا كهما فى القدم يوجب اشترا كهما فى سائر الصفات الراجعة إلى الذات ، وعلمنا أن القديم قادر لذاته ، صح أن يعلم أنه لو كان له ثان قديم ، لوجب كونه قادرا لذاته ومتى علمنا ذلك صح أن تقول لو كانا كذلك ، لوجب كون مقدورهما واحدا ، ويتوصل بفساد كون مقدورهما واحدا إلى إبطال قديم ثان مع الله جل وعز .

فإن قيل : أليس القادر لنفسه ، وإن خالف ما خالفه بكونه قادرا لذاته على ما يقدر عليه ، فإن خروجه من كونه قادرا عليه يصح ، ولا يخرج من كونه مخالفا له ، فهلا صح أن يماثل ما ماثله بكونه قادرا لنفسه ، ويصح أن يخرج من أن يكون قادرا على ما الآخر قادر عليه ، ولايخرجه ذلك من أن يكون مثلا له ؟ قيل له : إن القادر لذاته يخالف غيره بكونه قادرا على مايقدر عليه لذاته ، ولايجوز خروجه من كونه قادرا لذاته على مايقدر عليه ، وإنما يخرج بعض مقدوراته من أن يصح وجوده من جهته ، ولايؤثر ذلك فيما اختص به لذاتها ، كما
١٥١ب-١٥٢ ا/ لايؤثر وجود/ بعض مقدورات القدر فيما يختص به لذاتها . ولو أثر وجود المقدور

فيما يختص به ، لم يخرج من أن يكون قادرا على مالا نهاية له لذاته ، فيكون بذلك مخالفا لما خالفه . وليس كذلك لو كان معه قديم ثان ، لأنه لو لم يقدر على نفس مايقدر عليه الآخر ، لأدى إلى أن يكون قادراً لذاته على مقدورات لا يقدر الآخر على شيء منها ، وهذا يوجب كونه مخالفا له .

فإن قيل : أليس من حق كل قادرين أن يصح أن يمانع أحدهما الآخر ، وما أحال وقوع التمانع بينهما يحيل كونهما قادرين ، ولا ينفصل فى ذلك حال بعض القادرين دون بعض ؛ لأن ذلك راجع إلى كون القادر قادراً دون غيره ، وذلك يحيل ما ذكرتموه من وجوب كون مقدور القادرين لنفسيهما واحدا ؟ قيل له : إن ما ذكرته من صحة التمانع من كل قادرين صحيح إذا تغاير مقدورهما . فأما إذا كان مقدورهما واحدا ، فذلك محال . فإن ادعيت أن العلم بصحة التمانع بين كل قادرين واجب ، كان مقدورهما واحدا ، أو متغايرا ، فأنت مبطل فى ادعائك ، محيل فيه ؛ لأن مع كون مقدرهما واحدا ، يستحيل التمانع ، كما يستحيل من القادر الواحد أن يكون مانعاً لنفسه ، وإن ادعيت ذلك فى القدرين منا ، وسائر من يثبت تغاير مقدوراتهم ، فذلك صحيح مسلم ، ولا اعتراض به على الكلام .

وبعد : فلو صح ما ذكرته ، لكان مؤكدا لما اعتمدناه / ؛ وذلك أنه إذا / ١٥٢ ا-١٥٢ب
تقرر فى العقول أن من حق القادرين أن يصح التمانع بينهما ، فكل قول يبطل ذلك يجب فساده ، والقول بأن مع الله قادراً ثانياً لنفسه ، يوجب كون مقدورهما واحدا ، وذلك يحيل التمانع بينهما ، فيجب فساده وفساد ما يؤدى إليه . فقد صح أن ذلك مما يزيد الدليل تأكيداً وقوة .

فإن قيل : إذا صح عندكم كون القادر لنفسه قادراً على مقدوراته أجمع لاختصاصه بحال واحدة كما تذكرونه في القدرة ، فجوزوا أن يكون معه ثان قادر

لنفسه ، ويختص بمثل ما يختص به ، وإن تعلق بغير مقدوراته ، لأنه إذا صح أن يقدر على ما لانهاية له من المقدورات، لاختصاصه بحالة واحدة ، لم يمتنع أن يقدرا على مقدورات متغايرة ، وإن اختصا بحالين مثلين . قيل له : إن القادر وإن قدر على ما لا نهايه له من الأعيان والأجناس لما يختص به فى ذاته ، فإن الآخر إذا شاركه فى أنه قادر لذاته ، فيجب لما هو عليه فى ذاته أن يقدر على نفس مايقدر الآخر عليه ، وإن وجب لاختصاصهما بحال واحدة أن يقدرا على ما لا نهاية له ، كما ذكرناه فى القدرتين لو تماثلتا ، وهذا ظاهر .

فإن قيل : أليس أحد الضدين ، وإن ماثل الآخر فى ذاته ، فغير ممتنع أن يصح وجوده فى حال مع استحالة وجود الآخر . فهلا صح مع كونهما قادرين للنفس أن يستحيل من أحدهما إيجاد مايصح من الآخر إيجاده ؛ لأن صحة الإيجاد
١٥٢ب-١١٥٣/ وتعذره/ بمنزلة صحة وجود الشىء واستحالة وجود صاحبه ؟ قيل له : إنما صح فى الضدين المثلين أن يختص أحدهما بوقت يستحيل أن يوجد فيه الآخر ؛ لأن وجوده فى الوقت الذى يوجد فيه لا يرجع إلى ذاته ، والذى تقتضيه ذاته صحة وجوده فقط ، ونحن نجيز صحة وجودهما جميعا ، وإن تغاير وقت وجودهما . وليس كذلك حال القادرين لأنفسهما ، لأنه يجب أن يتعلق أحدهما لذاته بما تعلق به الآخر للذات ، وأن يصح من أحدهما إيجاد نفس ما يصح من الآخر إذا وجب تعلقهما معا به .

فإن قيل : أليس من قول شيخكم أبى هاشم رحمه الله أن القديم سبحانه لذاته على حال تقتضى كونه قديما قادرا عالما ، فهلا جوزتم أن يكون معه قديم ثان قادر لنفسه ، وإن لم يكن مثلا له بأن لا يشاركه فيما يختص به لذاته ؟ قيل له : إن اشتراك الشيئين فى الصفة الموجبة عن صفة الذات كاشتراكهما فى صفة الذات

فى وجوب التماثل : ألا ترى أن ما شارك الجوهر فى التحيز هو بمنزلة أن يشاركه فيما يختص به الجوهر فى وجوب التماثل ، ولو كان معه قديم ثان لاقتضى اشتراكهما فى القدم اشتراكهما فيما يختص به لذاته ، فيجب ، إذا كان ما هو عليه فى ذاته اقتضى كونه قادراً على مقدورات ، أن يقتضى ما عليه الآخر مثله . وإلا أدى إلى كونه مخالفاً له على ما سلف القول فيه .

وقد كان شيخنا أبو إسحق رحمه الله لا يرتضى هذه الدلالة / ، ويعترض /١٥٣ ا-١٥٣ب
عليها بأشياء نحن نذكرها ، ونجيب عنها :

منها أنه كان يقول : إنما أوجب تغاير مقدور القدرتين اختلافهما ، وكون مقدورهما واحداً ، ولو صح ذلك فيهما لوجب تماثلهما من حيث كان تعلقهما بالمقدور تعلق الأعراض : ألا ترى أنا نستدل على ذلك بأن نقول : إذا تغاير مقدورهما ، فما ينفى أحدهما لا ينفى الآخر ، وذلك يدل على اختلافهما . وإذا كان مقدورهما واحداً ، فما ينفى أحدهما ينفى الآخر إذا تعلقا بقادر واحد . وهذا المعنى لا يصح فى القادرين لأنفسهما ، ولا يجب أن يكون حالهما فى ذلك حال القدرتين .

ومنها أن القدرتين إنما يجب بتماثلهما كون مقدوهما واحداً ؛ لأنه لو تغاير مقدورها مع تماثلهما ، لأدى إلى كون القادر بهما ممن يصح أن يقدر على الشىء ويعجز عنه بأنه يوجد ما ينفى أحدهما دون الآخر ، وذلك إنما صح فيهما لأنهما أوجبا الحكم لغيرهما ، ولا يصح ذلك فى القادرين .

ومنها أن تعلق القادر بالمقدور فى أنه يفارق تعلق القدر وغيرها من الأعراض بمتعلقاتها بمنزلة مفارقة تعلق الجوهر بما يحل فيه لتعلق القدرة بغيرها . فإذا لم يصح أن نجعل تعلق الجوهر بما يحل فيه فى صحة اعتبار التماثل

به بمنزلة اعتبار تعلق الأعراض بمتعلقاتها ، فيقال إن الجوهرين يجب اتفاقهما بأن يحل فى أحدهما نفس مايحل فى الآخر ، واختلافهما ، إذا كان ما يحل فيهما
١٥٣ب–١٥٤ا / متغايرا ، بل قيل إنه لا فصل بين تغاير ما يحل فيهما أو كون الحال فيها/ واحدا فى وجوب كونها متماثلة ، فكذلك لافصل بين أن يكون القادر لنفسه يقدر على نفس ما يقدر الآخر عليه ، أو على مثله فى وجوب تماثلهما . واعلم أن الدلالة إذا رتبت على ما قدمناه لم تعترضها هذه الأسئلة ، لأنا لم نعتمد على حمل القادرين لأنفسهما على القدرتين لو كانتا مثلين ، وإنما أوضحنا الدلالة بذكر القدرة ، فما أورده من الأسئلة على سبيل الفرق بين القادر والقدرة لا يعترض الدلالة ، وإن كنا لو جعلنا القادر لنفسه على القدرتين لو تماثلتا لم يلزم عليه ما ذكره .

ونحن نجيب عما ذكره فنقول : إن الذى لأجله وجب اختلاف القدرتين ، إذا تغاير متعلقهما ، هو أنهما يتعلقان بمقدورهما لما هما عليه فى ذاتهما ، ولو تعلقا بذلك لا للذات ، لم يجب اعتبار التماثل بذلك . ولذلك لا يعتبر التماثل بين الجوهرين ، بكون الحال فيهما واحدا ، ولا اختلافهما بتغاير ما يحلهما ، لما لم ينبئ حلول الشىء فى غيره عن ذاته ، ولا عن صفة ترجع إلى ذاته . فإذا صح ما ذكرناه فى القدرتين ، وجب مثله فى كل ذاتين تعلقا بغيرهما لما هما عليه فى ذاتهما ، فيقال إن اتفاقهما موقوف على كون متعلقهما واحدا ، واختلافهما موقوف على تغاير متعلقهما . ولذلك قلنا فى كل شىء يتعلق بغيره لالذاته إن تماثله لايراعى لحال متعلقه كالأمر والخبر اللذين يتعلقان بغيرهما لا للذات ، وكالقادر منا والعالم . فإذا صح ذلك ، فلو كان معه جل وعز ثان ، لوجب ، إذا تعلقا بمقدورهما لما هما
١٥٤ا–١٥٤ب / عليه فى الذات ، أن/ نحكم بكون مقدورهما واحدا إذا كانا مثلين ، أو إن تغاير مقدورهما ، أن نحكم باختلافهما على ماذكرناه فى القدر .

وما قاله رحمه الله من أن الذى أوجب فى القدرتين الاختلاف ، إذا تغاير مقدورهما ، أن ما ينفى أحدهما لاينفى الآخر إذا كان ذلك حالهما ، ولا يصح ذلك فى القادرين ، فلا يصح . وذلك أن كون أحد الشيئين منتفيا بما ينفى به الآخر لايوجب تماثلهما ، وإنما يستدل بذلك على تماثلهما ، فهو طريق معرفة التماثل ، لا أن به يقع التماثل . وإنما يجب تماثل القدرتين لو تماثلتا لاشتراكهما فيما هما عليه فى الذات ، ويجب اختلافهما لافتراقهما فيما هما عليه فى الذات . فإذا شارك القادر لنفسه القدرة فيما يوجب فيهما التماثل والاختلاف وجب ذلك فيه وإن فارقها فى طريق معرفة التماثل ؛ لأن الحكم الواحد قد يثبت فى الذوات الكثيرة بأدلة مختلفة . يبين ذلك أن فى الأعراض المتعلقة بغيرها مالا دليل على أن له ضدا كالنظر وغيره ، ولم يخل ذلك بصحة ماذكرناه فيه من اعتبار التماثل والاختلاف .

وأما قوله رحمه الله إن القدرتين لو تعلقتا بمقدور واحد لكان يجب تماثلهما من حيث لو اختلفتا لأدى إلى صحة كون القادر بهما قادرا على الشىء عاجزا عنه . وإنما كان يعترض ما قلناه ، لو حملنا القادرين لأنفسهما على القدرتين بهذه العلة ،
فأما إذا حملناهما على القدرتين من وجه آخر ، وهو الذى قدمناه/ ، فالاعتراض / ١٥٤ب–١٥٥
بذلك عليه لا يصح .

يبين ذلك أنه رحمه الله كان يقول إن تماثل السوادين يعلم بالإدراك ، ثم يوجد منه اعتبارا ، أو يجرى فيما لايدرك ، وهو أنه إذا كان ما ينفى أحدهما ينفى الآخر إذا تعلقا بمحل واحد ، وجب تماثلهما ؛ لأنه قد علم أن ماينفى الشىء لاينفى ما خالفه ، ووجدت هذه العبرة فى العلمين بمعلوم واحد على وجه واحد ، ووجب الحكم بتماثلهما . وإذا علم ذلك فيهما أجرى هذا الاعتبار فى القدرتين بأن يقال : لو كان مقدورهما واحدا ، لوجب أن يكون حالهما فى التماثل حال

العلمين إذا تعلقا بمعلوم واحد لما لم يمكن أن نبين فى القدرتين ما بيناه فى العلمين من انتفائهما بضد واحد . وإذا صح ذلك عنده ، فهلا صح أن يحكم بتماثل القادرين لأنفسهما إذا كان مقدورهما واحدا ، أو بالاختلاف إذا تغاير متعلقهما ، من حيث أنبأ ذلك عن اشتراكهما فيما يختصان به لذاتهما ، وإن لم يصح ذلك فى القدرتين .

وأما ما قاله رحمه الله آخرا من ذكر تعلق الجوهر بما يحله ، ومفارقته فى اعتبار التماثل والاختلاف به للأشياء المتعلقة بغيرها ، فبعيد ؛ لأن الذى لأجله لم نحكم على الجوهرين بالاختلاف لتغاير ما يحل فيهما ، ولا بالتماثل لكون الحال فيهما واحدا ، هو أن حلول ما يحل فيهما لا يرجع إلى النفس لاشتراك الأعراض المختلفة فى الحلول فى المحل الواحد ، ففارق حاله حال تعلق الأعراض بمتعلقاتها . وليس كذلك حال القادرين لأنفسهما لو كان له جل وعز ثان ، لأنهما فى أنهما
١٥٥ ا-١٥٥ب/ لا يتعلقان بما يتعلقان به لما/ هما عليه فى ذاتهما بمنزلة تعلق القدر والعلوم ، وسائر ما يتعلق بغيره لذاته ، أو لما هو عليه فى ذاته ، فيجب أن يجعل اعتبار تماثله واختلافه كاعتبار تماثل هذه الأشياء واختلافها .

يبين ذلك مفارقة حال الجوهر فيما يحله للقدرة والعلم فيما يتعلقان به ، أن الجوهر لو حل فيه نفس ما يحل فى غيره من الجواهر ، لكان حاله كحاله إذا حل فيه مثل ما يحل فى غيره فيما يختص به لذاته ، وفيما يحتمل لأجله الأعراض ، وإنما لا يحل نفس ما يحل فى أحدهما فى الآخر لأمر يرجع إلى الحال دون المحل . وليس كذلك حكم ما يتعلق بغيره ؛ لأن حكم العلم المتعلق بغير ما يتعلق به العلم الآخر ، مفارق لحكمه لو كان معلومه نفس معلومه فيما هو عليه فى ذاته . وقد بينا أن هذه القضية واجبة فى كل ما يتعلق بغيره لذاته من غير اختصاص ، ولا يراعى

فى ذلك ما يحصل لهذه الأشياء المتعلقة بغيرها من الأحكام ؛ لأن القدرة قد فارق حكمها العلم ، وإن اشتركا فى أن اعتبار تماثلهما واختلافهما يتفق ولا يختلف ، فكذلك حكم القادر لنفسه فيما يتعلق به لذاته ، لو كان له ثان فى القدم ، تعالى الله عن ذلك . فصح بهذه الجملة أن ما أورده رحمه الله لا يعترض هذه الدلالة ، وأنها معتمدة .

دليل ثان :

وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على أنه جل وعز لا ثانى له/ بأنه لو كان له /١٥٥ب-١٥٦ ا
ثان لوجب كونه قادراً لنفسه من حيث شاركه فى كونه قديماً ، ومن حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر من حيث وجب كون كل واحد منهما قادراً على الشىء وضده ، وصحة التمانع موقوف على ذلك ، فإذا صح التمانع بينهما ، فلو أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه فى تلك الحال ، لم يخل القول فى ذلك من وجوه ثلاثة : إما أن يقال إن كلا المرادين يوجد ، وقد علم استحالة ذلك لتضادهما ، أو يقال كلاهما لا يوجد ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما مانعاً لصاحبه ، وذلك يدل على تناهى مقدورهما ، وفى ذلك إبطال القديم الواحد ، فضلا عن قديم ثان ، فلم يبق إلا الوجه الثالث ، وهو أن مراد أحدهما يوجد دون مراد الآخر ، فيجب أن يكون هو الأقدر ، ولا يصح أن يكون أقدر من صاحبه إلا ويجب كون صاحبه متناهى المقدور ، وذلك يوجب كونه قادراً بقدرة حالة فيه ، وفى هذا إيجاب كونه جسما محدثاً . فقد صح أن القول بإثبات ثان مع الله يؤدى إما إلى اجتماع ضدين ، أو إبطال القديم الواحد وكون ذلك الثانى محدثاً ، وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثانى له .

واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أشياء :

منها القول بأن القديم قديم لنفسه ، وأن ما شاركه فى كونه قديما ، فيجب كونه مشاركا له فى سائر الصفات الذاتية .

١٥٦أ–١٥٦ب/ ومنها القول بأن المقدور الواحد لا يصح كونه / مقدوراً لقادرين ، وقد دللنا على هذين الأمرين فيما سلف .

ومنها أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته .

ومنها أن تناهى المقدور يقتضى كون القادر قادراً بقدرة .

ومنها أن القادر بقدرة لا يصح أن يكون قادراً بقدرة إلا وهى حالة فيه .

ومنها تصحيح الأقسام التى ذكرناها ، وأنه لابد فى القادرين منها ، وأنها تنتج ما قدمناه من القول بأنه لاثانى للقديم سبحانه .

فصل

فى أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته

والذى يدل على أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته من الجنس الواحد ، فى الوقت الواحد ، فى المحل الواحد ، أن تعلقه بهذه المقدورات تعلق القادرين ، من حيث يصح منه ، لما هو عليه فى ذاته ، إيجاد الأفعال ، كالقادر منا . وإذا صح ذلك فيه ، وعلم أن القادر لا يختص فى كونه قادرا بأن يقدر على قدر دون قدر ، بل لا قدر يشار إليه إلا ويصح كونه قادرا على أكثر منه ، فيجب كون القادر لنفسه قادرا على كل ما يصح كونه مقدورا له ، وأن لاتختص مقدوراته بقدر ، وإنما لا يصح من القادر منا أن يقدر على مالا نهاية له من الجنس الواحد ، فى الوقت الواحد ، فى المحل الواحد ، لأنه يقدر بقدر من حقها أن لا تتعلق إلا بقدر من المقدور ، وتعلقه / بالمقدورات يطابق تعلقها . فإذا وجب /١٥٦ب–١٥٧أ أن تكون مقدوراتها محصورة لاستحالة وجود مالا نهاية له منها فيه ، فكذلك مقدوراته . وليس كذلك حال القادر لنفسه ؛ لأن تعلقه بما يتعلق به من المقدورات لا يجب أن يكون بحسب تعلق أمر آخر بتناهى مقدوره ، فلا شىء يوجب كون مقدوراته محصورة .

وإذا صح ذلك ، وجب كونه قادرا على مالا نهاية له من المقدورات من كل وجه ، وقد استقصينا القول فى ذلك فى باب الصفات ، وبينا مفارقة تعلق القادر لنفسه لتعلق القدر ، وذكرنا الوجه الذى لأجله ينفصل أحدهما من الآخر حيث يفترقان فيه ، والوجه الذى يجتمعان فيه من وجوب تعلقهما بما يصح تعلقهما به ، وذلك يغنى عن إعادته الآن .

فصل

فى أن تناهى المقدور يوجب كون القادر قادراً بقدرة

فأما ماله قلنا إن تناهى المقدورات يوجب كون القادر قادراً بقدرة ، فهو لأن القادر لا يصح أن يكون إلا قادراً لنفسه ، أو قادراً بقدرة . وقد دللنا على ذلك من قبل ، حيث بينا أن القادر إما أن يكون قادرا فى حال يوجب كونه قادرا ، وذلك يقتضى كونه قادرا لنفسه ، أو يكون قادراً فى حال يصح أن لايكون قادراً فيها ، وذلك يوجب كونه قادرا بقدرة ، ولا واسطة لهذين يصح كون القادر قادرا عليها . وقد بينا أيضاً أن القادر لايصح أن يكون إلا القديم سبحانه ، أو الجسم ، وبينا أن الجسم لا يصح / [١٥٧ ا- ١٥٧ب] كونه قادرا إلا بقدرة ، وأن القديم لا يصح أن يكون قادراً إلا لذاته . فإذا ثبت ذلك ، وقد دللنا على أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته، فيجب أن يكون الذى تتناهى مقدوراته ليس إلا القادر بقدرة .

فإن قيل : ولم قلتم إن القادر بقدرة يجب ذلك فيه ؟ وهلا جوزتم أن يكون فى القادرين بقدرة من لاتتناهى مقدوراته ، وإن كان فيهم من يتناهى مقدوره ، كما أن أحوال القادرين فى الجملة تختلف، ففيهم من يقدر على أجناس يستحيل كون غيره من القادرين قادراً عليها ؟ قيل له : إن الدلالة قد دلت على أن القادر منا ، من حيث كان قادراً بقدرة ، يجب تناهى مقدوراته ؛ ولذلك يتعذر عليه حمل الأجسام العظيمة ، ولو لم يكن متناهى المقدور فى الوقت الواحد ،فى الجنس الواحد، فى المحل الواحد ، لم يتعذر عليه حمل شئ يريده من الأجسام ؛ لأن الأجسام

إنما تصير محمولة بأن يفعل فى كل محل منها بعدد أجزاء جميعها من الحمل إذا كانت ثقيلة ، أو بعدد ما فى جملتها من الاعتماد ، فلو لم يتناه مقدور القادر منا ، لم يكن هناك وجه يتعذر عليه لأجله حمل الأجسام العظيمة ، بل كان يجب أن يكون حاله فى صحة ذلك منه حال القديم سبحانه ،وكان يجب أن لاتختلف أحوال القادرين منا فيما يصح منهم إيجاده ؛ لأن من قلت قدرته ، ومن كثرت قدره ، يقدر على ما لا نهاية له من كل وجه ، وكان يجب أن لا يصح أن يضعف تارة ،/ [١٥٧ ب-١٥٨ا] ويقوى أخرى ، وفى علمنا بفساد ذلك دلالة على أن مقدوراته متناهية . وإذا صح ذلك ، وعلم أن أحوال القدر فيما يتعلق به من الأجناس ،وفى كيفية تعلقها ، إنما يتعلق به ، وكيفية إيجاد الفعل بها لا يختلف ، وإن اختلفت ذواتها على ما سلف القول فيه ، فيجب القضاء فى كل قادر بقدرة أنه متناهى المقدور ، كالقادر منا .

وإذا صح ذلك ، ثبت ما أردناه من أنه لو كان مع الله عز وجل قادر ثان ، ويكون المعلوم من حاله أن مراده لا يوجد ، لوجب كونه متناهى المقدور ؛ لأنه لو لم يتناه مقدوره ، لم يكن وجود مراد القديم بأولى من وجود مراده ، وإذا وجب كون مقدوره متناهياً ، وجب كونه قادراً بقدرة على ما بيناه .

واعلم أن دلالة التمانع لاتفتقر إلى بيان الكلام فى أن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، من جنس واحد ، فى وقت واحد ، فى محل واحد ، وإنما تفتقر إلى بيان الكلام فى أن القدرة يجب أن تتناهى مقدوراتها ، فلو ثبت أنها تتعلق فى الوقت الواحد، من الجنس الواحد ، فى المحل الواحد ، بمائة جزء ، أو بعشرة أجزاء ، لكان دليل التمانع يصح معه كصحته إذا تعلقت بجزء واحد فى الوجه الذى ذكرناه . فلذلك لم ندل فى هذا الموضع على أنها لا تتعلق إلا بجزء واحد فى الوجه الذى بيناه ، ونحن ندل على ذلك عند الحاجة إليه ، وإنما نبين الآن ما تمس الحاجة إليه فى نصرة دليل التمانع .

فصل

فى أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسما

١٥٨ا ـ ١٥٨ب / /وأما الذى به يعلم أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسما محدثًا ، فهو أن القدرة لا يصح أن يفعل بها لـكونها قدرة إلا وهى فى محل ، ليبتدأ بها الفعل فى محلها . وقد دللنا على ذلك فيما تقدم ، واستقصينا القول فيه ، وبينا أنها لو لم توجد فى محل لاختص القديم عز وجل بكونه قادرا بها لوجودها على الوجه الذى توجد إرادته عليه ، وبينا أنها ، إذا وجدت فى محل ، فيجب أن تختص بكونها قدرة لما ذلك المحل بعضه ، وأنها لا تصح أن تـكون قدرة لغيره ، مع كونها قدرة له ، لما يؤدى إليه من الفساد . فإذا صح ذلك ، ثبت أن المتناهى المقدور يجب كونه جسما محدثا ، وأن إثبات ثان مع الله ، إذا أدى إلى ذلك ، وجب فساده .

ونحن نعود الآن إلى بيان دليل التمانع ، لأنا قد بينا صحة مايبنى عليه ، فنقول : قد ثبت أن من حق كل قادرين أن يصح أن تختلف دواعيهما . وإذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يريد أحدهما ما دعاه الداعى إليه من تحريك الجسم ، ويريد الآخر تسكينه . فإذا ثبت ذلك ، ولم يكن للضدين إلا أحوال ثلاثة : إما وجودهما معا ، وذلك محال وإما أن لا يوجدا ، وحال القادرين ماذكرناه وذلك لا يصح لما فيه فى نفى القديم الواحد أو يوجد أحدهما وحال القادرين ما ذكرناه . فيجب كونهما متناهيي المقدورات ، وفى ذلك نفى الواحد قادرا لنفسه ، أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر ، وذلك يوجب أن من لم يوجد

مراده متناهى المقدور ، وذلك يوجب كونه جسما محدثا ، فثبت تصحيح الدلالة على الوجه الذى اعتبرناه .

فإن قيل ولم قلتم إنه إذا وجد مراد أحدهما وجب كونه أقدر من صاحبه ؟ قيل /له : لو لم يكن أقدر منه ، لوجب أن يكون مثله فى القدرة ، أو دونه : فلو ١٥٨/ ب ـ ١١٥٩ كان دونه ، لوجب وجوده مقدورا للآخر ، ولو كان مثله ، لوجب أن لا يوجد مقدورهما جميعا ، فإذاً قد ثبت أن وجود مراده يقتضى كونه أقدر من صاحبه وقد ثبت أيضا فى الشاهد أن القادرين إذا تمانعا ، ووجد مراد أحدهما مع حصول دواعيهما إلى التمانع ، أن وجود مراده ، والحال هذه ، فى باب الدلالة على أنه أقدر من صاحبه بمنزلة صحة الفعل الذى يريده فى باب الدلالة على أنه قادر . وإذا ثبت كون أحدهما أقدر على ما بيناه ، فيجب صحة ما قدمنا من كون القديم واحداً .

فإن قيل قد بنيتم هذا الـكلام على أنه يصح أن يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر ، ليصح منـكم إثبات التمانع بينهما ، وذلك فاسد ؛ لأن كل واحد منهما يعلم أن صاحبه لا يريد إلا الحـكمة والصواب ، وإذا كان هذه حالهما ، لم يقع بينهما تمانع . قيل له : إنا لم نعتمد على وقوع التمانع ، لأن وقوعه ينقض المقصد الذى يرويه من نفى ثان مع الله لأنه لو وقع التمانع ، لثبت بثبوته أن مع الله ثانيا . وإذا صح أن ما يقصده لا يتم مع ثبوت التمانع ووقوعه ، فـكيف يدعى أنا بنينا الـكلام عليه ! وإنما اعتمدنا على صحة ذلك ، لأن صحته على الوجه الذى بيناه فى باب الدلالة على أحدهما أقدر لوقوعه .

يبين ذلك أنه لا فرق بين أن نعلم أن القادرين لو تمانعا لوجد مراد أحدهما فى أنه /يجب أن يكون أقدر ، وبين أن نعلم أنهما قد تمانعا ، ووجد مراد أحدهما. /١١٥٩ ـ ١٥٩ب

ألا ترى أن علمنا بأن الأسد وزيداً لو تمانعا ، لوجد مراد الأسد ، يقوم فى باب الدلالة على أنه أقدر مقام العلم بأنهما قد تمانعا ، ووجد مراده ، وهذا صحيح فى كل دليل يدل عند حدوثه على أمر من الأمور ، وأن من حقه أن يدل على ذلك متى علم صحة وجوده ، ويقوم العلم بصحة وجوده مقام العلم بوجوده ؟

وكذلك قلنا إن العلم بأن زيداً لو رام الفعل لصح منه ، فى باب الدلالة على أنه قادر ، كالعلم بوجود الفعل من جهته ، والعلم بأنه لو حاول المحكم من الأفعال لأتى منه ، يجرى فى باب الدلالة على كونه عالما ، مجرى وقوع ذلك . ولذلك قلنا إن القادر متى وصف بالقدرة على أن يدل على أن زيداً فى الدار ، فيجب كونه فى الدار ، وإن لم يدل كما يجب ذلك إذا دل ، فالقدرة على إحداث الدلالة على أن شيئا ما بصفة من الصفات ، يقوم مقام وجود ذلك المقدور فى باب الدلالة على ذلك الشىء ، وإن كان الدليل يدل على أن الشىء بصفة مخصوصة ، فصحة وجوده تدل على مثل ذلك .

ولذلك قلنا إن ما ذكرناه من دليل التمانع ، إذا دل على أن أحدهما أقدر لوجود مراده لو تمانعا ، فيجب أن نعلم بذلك كونه أقدر فى تلك الحال فقط ؛ لأن مراده لو وجد لم يدل إلا على كونه أقدر فى تلك الحال . وإنما نعلم أنه يجب أن يكون / [١٥٩ب-١٦٠أ] ذلك حاله أبداً لوجهين : أحدهما أن ماله صار أقدر فى بعض الأحوال هو ما هو عليه من كونه قادراً لذاته ، وذلك يوجب كونه أقدر فى سائر الأحوال ، ومنها أنه لا حال يشار إليه إلا ولو قدرنا وقوع التمانع بينه وبين غيره ، لوجب أن يكون مراده هو الذى يوجد ، فيجب أن يكون أقدر فى كل حال .

وإنما صح ما ذكرناه فى الدلالة لأنها تكشف عن حال المدلول . فمتى قدر القادر على نصبها ، فيجب أن يكون المدلول على الصفة التى تدل عليه ، ويفارق

حالها فى ذلك حال العلل وسائر الأمور الموجبة لغيرها ؛ لأن ذلك لا يكشف عن حال ما يوجبه ، بل يوجبه فى الحقيقة ، فلذلك يجب وجوده بوجوده ، أو حصول الموجب عنه بوجوده . وليس كذلك الدلالة ، فهى إذاً بمنزلة العلم الذى لا يصير معلومه على ما هو به لأجله . وإنما يتبين به حال معلومه ، وبمنزلة الخبر الصدق .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدهما يستحيل أن يريد ضد ما يريده الآخر : لأن إرادتى الضدين تتضادان ، فلا يصح وجودهما جميعاً لا فى محل ، ومن قولكم إن القديم لا يريد إلا بإرادة لا فى محل ، وهذا يحيل ما اعتمدتم عليه فى صحة التمانع بينهما . قيل له : إن الصحيح عندنا أن إرادة الضدين لا تتضادان ، ولا يمتنع وجودهما جميعاً ، وإنما لا يصح من أحدنا أن يريد الضدين ، لأن دواعيه لا تدعوه إلى إيجاد الضدين لعلمه باستحالة وجودهما ، وإنما يريد ما يدعوه الداعى إلى إيجاده دون الآخر ، والإرادة / [١٦٠أ-١٦٠ب] تتبع المراد ، فما دعاه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة ؛ فلذلك لا يصح أن يريدهما جميعاً ، ولذلك لو اعتقد فيهما أنهما مما يصح وجودهما ، وأنهما ليسا بضدين ، كان لا يمتنع أن يريدهما جميعا ، ولو كانا ضدين ، لاستحال وجودهما ، ولم يتغير ذلك باعتقاد المريد . ولذلك يصح من أحدنا أن يريد من غيره الضدين لما لم يتعلق فعل غيره بدواعيه نحو إرادته أن يخرج من البيت من أبوابه ، وإن كان خروجه منها يتضاد . فإذا ثبت ذلك ، لم يمتنع كونهما مريدين للضدين بإرادتين توجدان لا فى محل فى حالة واحدة .

على أن من قال إن إرادتى الضدين تتضادان ، فإنه يزيل هذه المسألة عن نفسه بأن يقول : لو حاول أحدهما إرادة الشىء ، وحاول الآخر إرادة ضده ، كان لا يخلو القول فيهما من وجوه ثلاثة ، ويرتب الدلالة على النسق الذى ذكرناه ويجعل الإرادتين بمنزلة الحركة والسكون ، ويعدل عن ذكرها إلى ذكر

الإرادتين ؛ لأن الغرض بالدلالة بيان وقوع بينهما فى فعلين ضدين من غير تعيين الضدين ، وذلك يسقط السؤال على طريقته .

فإن قال : ما اعتمدتم عليه من صحة التمانع بينهما لايصح ، لأن عندكم أن إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادة للآخر ، لأن الذى لأجله يصير أحدهما مريدا بها هو وجودها لا فى محل ، وليس لأحدهما معها من الحكم ماليس للآخر ، ولا لها بأحدهما من الاختصاص إلا مالها بالآخر ، فيجب كونهما مريدين بها . يبين وجوب ذلك / ١٦٠ب-١٦١ا أنكم تعتمدون فى اختصاص القديم سبحانه مريدا بها دون الحى منا على أنه قد ثبت أن من حق الإرادة المتعلقة بنا أن تكون حالة فى بعضنا فخروج تلك الإرادة من هذا الوجه يوجب كونها متعلقة بالقديم ، وذلك لايصح فى أحد القديمين ، لأن الوجه الذى عليه يختص بالإرادة بكونها إرادة لأحدهما هو الوجه الذى يوجب كونها إرادة للآخر ، وذلك يصحح ما ألزمناكم من وجوب كونها إرادة لهما جميعاً . وإذا صح ذلك ، صار محصول الكلام أن كل واحد منهما يريد نفس ما يريد صاحبه ، فلا يخلص لكم القول بأن أحدهما أراد ضد ما أراده الآخر ، وذلك يحيل التمانع بينهما ، وفى ذلك إسقاط الدليل .

قيل له : إن المستدل بالدلالة ، إذا ذكر فيها شاهدا ومثالا على سبيل الإيضاح ، فالاعتراض على المثال لا يوجب القدح فى الدلالة ، ومتى عدل المستدل عن ذلك المثال إلى غيره مما يصح أن يجعله مثالا زال ذلك القدح . وما سألت عنه إنما يوجب العدول عن ذكر الحركة والسكون إلى ذكر ضدين آخرين لا يصح أن يعترض عليهما بما ذكرته ، وهو أن يقال : لو حاول أحدهما إرادة شىء ، وحاول الآخر كراهته ، كان لا يخلو القول فيهما من وجوه ثلاثة ،

وتساق الدلالة ، فإنما الغرض فى الدلالة ذكر ضدين قد علم امتناع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر / ١٦١ا-١٦١ب .

ولذلك قال شيوخنا إن التمانع يصح فى كل ضدين ، ولا يعتبر فى صحة ذلك فيهما بجنسهما ، ولا بسائر أوصافهما ، ولا باختلاف الوجوه التى يحدثان عليها من جهة القادر عليهما . ولذلك قالوا إن التمانع يصح فى المتولدين ، وفى المباشرين ، لو صح تضادهما مع كونهما مقدورين لقادرين ، ويصح فى المباشر والمتولد ، ويصح فى المخترعين لو ثبت قادران مخترعان (١) ، ويصح فى أفعال القلوب كصحته فى أفعال الجوارح . ولذلك لو سكن القوى يد الضعيف لمنعه من تحريكها ، ولو فعل جل وعز فى قلب أحدنا الكراهة للشىء لامتنع عليه فعل إرادته ، ولذلك يمتنع علينا فعل ضد العلوم الضرورية . وإذا صح ذلك ، فقد سقط مارام به القدح فى السؤال .

وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يجيب عن هذا السؤال بطريقة واضحة ، وهو أنه كان يقول : إن الإرادة إنما تدعو المريد إلى فعل المراد متى كانت من فعله ، ومتى كانت من فعل غيره لم يكن لها هذا الحظ ؛ لأنه لايعتبر فى ذلك بكون المريد مريدا ، وتكون بمنزلة الشهوة إذا كانت من فعل الغير فيه . يبين ذلك أنه جل وعز لو فعل فى قلب الجائع منا الإرادة لترك الأكل ، وأعلمه ماله فى الأكل من المنفعة ، وما عليه فى تركه من المضرة ، لوقع منه الأكل ، ولم يكن لها تأثير ، ولو فعل الله سبحانه فى الواقف بين الجنة والنار العلم بما فيهما إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنة ، لم يقع منه إلا دخول الجنة لعلمه بما فى ذلك من النفع العظيم ، وبما عليه فى دخول النار / ١٦١ب-١٦٢ا من الضرر الدائم .

(١) فى نسخة دار الكتب المصرية : قادرين مخترعين .

فإذا صح ذلك ، فلو كان مع الله تعالى قديم ثان ، وأراد أحدهما تحريك الجسم بأن فعل الإرادة للحركة ، وأراد الآخر تسكينه بأن فعل إرادة السكون ، لوجب كون كل واحد منهما مريدا بالإرادتين ، وذلك لايخرجهما من أن يكون كل واحد منهما فعله لما فعله من الإرادة بدعوة إلى إيجاد المراد ؛ والتمانع إذا يصح بينهما ، والحال هذه ، كصحته لو اختص كل واحد منهما بكونه مريدا لأحد المرادين دون الآخر .

ومما يسقط هذا السؤال ، مما لم يذكره الشيوخ ، أن كل واحد منهما ، وإن أراد مايريده الآخر ، فالتمانع بينهما صحيح ؛ لأن الحركة التى أرادها أحدهما تختص بكونها مقدورة له ، فإرادة الآخر لها لاتدعوه إلى إيجادها من حيث لم يكن قادرا عليها ، والسكون الذى أراده الآخر قد اختص بكونه قادرا عليه ، وإرادة الآخر له لاتدعوه إلى إيجاده . وإذا ثبت ذلك : عاد الأمر فى أن كل واحد منهما ، وإن أراد مايريده صاحبه ، فهو فى الحكم كأنه مريد لما تعذر عليه فقط من حيث لاتدعوه الدواعى من إرادة وغيرها إلا إليه ، فهو بمنزلته لو لم يرد إلا مقدور نفسه ، وذلك يسقط السؤال .

فإن قال : إنما أبطلت بهذا السؤال قولكم لو أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه ، لأن هذا القول لا يصح مع قولكم إن كل واحد منهما يريد الحركة والسكون جميعا قيل له : إن قولنا لو أراد أحدهما تحريك جسم لاينفى كونه مريدا لتسكينه ، ولا يقتضى وجود الإرادة على وجه يريدان / (١٦٢ ا–١٦٢ب) جميعا بها ؛ لأنا إنما قدرنا كونه مريداً لأنا أثبتنا وجود الإرادة فيما تعلقت به الدلالة ، وصح التمانع بينهما فى كل ضدين أشير إليهما .

فإن قيل : لو وجب صحة وقوع التمانع بينهما لما ذكرتموه ، لوجب مثله فى القديم

الواحد ، لأنه قادر على الشىء وضده ، ولصح أن يريد كل واحد منهما بدلا من صاحبه ، كما يصح أن يوجد كل واحد منهما بدلا من صاحبه ؛ فيجب إذا أراد أحد الضدين وأوجده أن يكون مانعا لنفسه من إيجاد الضد الآخر ، وذلك يبطل كونه قديما قادرا لنفسه ، وإن لم يبطل ذلك ، وإن صح المنع عليه ، فيجب أن لا يبطل كون ثان مع الله لصحة كونه ممنوعا . قيل له : إن معنى التمانع لايصح فى القادر الواحد لأنه لا يصح أن تدعوه الدواعى إلى الفعل وضده حتى يمتنع عليه فعل ما دعاه الداعى إلى إيجاده ، ولا يصح أن يريد ضد ما يريده ، حتى يخرج بفعله لأحد الضدين من تعذر وجود ما أراده من الضد الآخر ، وذلك يتأتى فى القادرين ، فيجب صحة التمانع بينهما ، واستحالته فى الواحد . يبين ذلك أن القادرين إذا تمانعا ، فلو لم يوجد المانع لصاحبه مراده ، لوجب وجود مراد الآخر لامحالة . والقادر الواحد إذا أراد أحد الضدين، ودعاه الداعى إليه ، فلو لم يوجده لم يجب وجود الضد الآخر ، فعلم أن الذى لأجله لم يوجد الضد الذى لم يرده القادر هو أنه لا داعى له إليه ، لأن إيجاده للضد الآخر منع نفسه من إيجاده لهذا الضد / (١٦٢ب–١٦٣ ا) ولذلك يصح التمانع بين القادرين منا ، ويستحيل فى القادرالواحد ، ومتى صح ذلك وعقل ، زال الاعتراض به فى الدليل .

فإن قيل : إذا صح عندكم فى القديم الواحد أن يستحيل منه إيجاد الفعل فيما لم يزل ، ولا يخرجه ذلك من كونه قادرا لنفسه قديما ، فهلا صح أن يمتنع عليه مراده من حيث وجد مراد القديم الآخر ، ولا يخرجه ذلك من كونه قديما قادراً لنفسه ؛ لأن استحالة الفعل مع وجود ضده كاستحالة الفعل فيما لم يزل ، فإذا لم يؤثر أحد الأمرين فى حال القادر لنفسه ، فكذلك الآخر ؟ قيل له : إن كون القادر قادرا يقتضى صحة الفعل منه ، وقولنا إن الفعل يصح منه ، يتضمن وجوده على الوجه الذي قلنا إنه يصح منه إيجاده ، فما استحال وجوده لايدخل تحته .

وكذلك ما يستحيل وجوده فى حال لا يقتضى الكلام إيجاده فى تلك الحال، ونحن نقول فيه يصح منه تعالى الفعل فيما لم يزل، ونجعل الحال حالا لصحة الفعل لا لوجوده؛ لأن وجوده فيما لم يزل يحيل كونه فعلا، ويوجب قلب جنسه، فلم يخرج القادر لنفسه من صحة الفعل الذى يصح وجوده منه. وليس كذلك حال القادرين لو تمانعا؛ لأن أحدهما بمنع الآخر له يخرج من أن يصح أن يفعل، لا لأن الفعل فى نفسه لا يصح وجوده، وذلك يؤثر فى حاله، ويبين أنه متناهى المقدور على ما قدمنا القول فيه.

فإن قيل: إن صحة وقوع التمانع بينهما لا يدل على أن أحدهما أقدر، كما لا يقتضى كون أحدهما مانعا فى /[١٦٣ أ–١٦٣ب] الحقيقة، وذلك بمنزلة قولكم إن صحة وقوع الظلم من القديم جل وعز لا يقتضى كونه ظالما، ولا يكون دلالة على جهله وحاجته، والذى يقتضى ذلك وقوعه دون صحة وقوعه. قيل له: قد بينا أن صحة منع أحدهما للآخر فى باب الدلالة على أنه أقدر كوقوعه، وبينا أن القدرة على إيجاد الدلالة كوجود الدلالة فيما يدل عليه من حيث كانت كاشفة عن حال المدلول، وبينا أن المانع إنما يصح أن يمنع غيره لكونه أقدر، فلو لم يتقدم كونه أقدر لم يصح كونه مانعا، كما لو لم يتقدم كونه قادرا لم يصح الفعل منه. فلذلك قلنا إن صحة منع أحدهما للآخر يدل على كونه أقدر. فأما كونه مانعا فاشتقاق من المنع، فما لم يوجد ذلك لم يستحق هذا الاسم، كما أنه ما لم يفعل الظلم، تعالى الله عن فعله، لا يوصف بأنه ظالم.

فإن قيل: أليس الظلم من حقه إذا وقع أن يدل على جهل فاعله أو حاجته؟ وقد قلتم إنه تعالى قادر على فعله، ولم تقولوا إن قدرته على إيجاده فى باب الدلالة على جهله وحاجته بمنزلة وجوده، كما قلتم ذلك فى صحة التمانع، وذلك يعترض

ما ذكرتموه، ويبين بطلانه. قيل له: إن ما يدل على حال الفاعل على قسمين: أحدهما يدل على حال لكونه عليها يصح ذلك منه، والثانى يدل على حال لكونه عليها يختار الفعل أو لا يختاره، فطريق الدلالتين يختلف، فما دل على حال الفاعل والمعلوم، لولا كونه على تلك الحال لما صحت الدلالة، ولما قدر على إيجادها، فصحة وجودها منه كوجودها فيما يدل/ [١٦٣ب–١٦٤ أ] عليه على ما رسمناه فى دلالة المنع والفعل، وأن صحة ذلك كوقوعه فيما يدل عليه. وأما ما يدل على حال يحصل منها اختيار الفاعل فمحال لذلك، ولا تقوم القدرة عليه مقام وقوعه فى باب الدلالة.

يبين ذلك أن الواحد منا يقدر على الظلم، ويصح ذلك منه، ولا يدل ذلك على كونه جاهلا أو محتاجا كدلالة وقوعه. وإذا افترق حال الأمرين، لم يصح الاعتراض بأحدهما على الآخر. يبين ذلك أن الفعل إذا دل على كونه قادرا، فالقول بأنه يصح منه وليس بقادر يتناقض؛ لأنا إذا قلنا يصح ذلك منه، فقد نبهنا على أنه على حال لكونه عليها يصح ذلك منه، ولو لم تقتض صحة الفعل منه ذلك، لم تقتض وقوعه أيضا؛ لأنا إنما نقول إن وقوع الفعل يقتضى كونه قادرا من حيث كان ينبىء عن صحة وقوعه من جهته، وصحة وقوعه تقتضى كونه قادرا، ولذلك نحيل صحة الفعل منه فى حال ليس هو فيها قادرا، ونجيز وقوع الفعل وإن كان قد خرج من كونه قادرا.

وكذلك القول فى المنع أنا متى قلنا إنه يصح أن يمنع من غير أن نثبته أقدر، كان ذلك نقضا لدلالة وقوع المنع على كونه أقدر، وليس كذلك حال وقوع الظلم؛ لأنا إذا قلنا إن صحة وقوع الظلم منه لا تدل على كونه جاهلا محتاجا، لم ينقض ذلك دلالة وقوعه من جهته على كونه كذلك، وهذا يبين لك اختلاف حال هذين القسمين فى الدلالة. فصح/ [١٦٤ أ–١٦٤ب] القول بأنه تعالى قادر على ما إذا فعله كان

ظلما، وإن لم يقتض ذلك كونه جاهلا أو محتاجا كما كان يقتضيه وقوع الظلم منه لو وقع، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، واستحال القول بأن صحة المنع تدل على كونه أقدر، وذلك يسقط ما سأل عنه.

فإن قيل: إذا صح لكم القول بأنه تعالى لو فعل الظلم كان ظالما، وتحيلون القول بأنه كان يدل على جهله وحاجته، أولا يدل، وتحيلون سؤال من سألكم عن ذلك بأن تقولوا إنه لا يصح أن يقول إنه لو وقع منه لدل على جهله وحاجته؛ لأن ذلك يوجب كونه الآن جاهلا أو محتاجا، وتحيلون القول بأنه لا يدل على جهله وحاجته، فجوزوا لنا القول بمثله فى دلالة التمانع بأن نقول: يصح التمانع بينهما، ولو منعه كان مانعا، وكان صاحبه ممنوعا؛ نقول: لو وقع التمانع لا ستحال أن يقال إنه كان يدل على كونه أقدر، ويكون الآخر ضعيفا، ونحيل السؤال عن ذلك بأن نقول: لا يصح أن نجيب عنه بأنه يدل على كونه أقدر من صاحبه؛ لأن ذلك يوجب كونه الآن أقدر منه، وذلك يستحيل فى القادرين لنفسهما، ويستحيل أن نقول: لا يدل على ذلك لما فيه من إخراج المنع من كونه دالا فى الشاهد على أن المانع أقدر.

قيل له: إن المانع إنما يمنع غيره لكونه أقدر، ولو لا كونه قادرا لم يصح الفعل منه، فالقول / بأنه يمنع صاحبه، ولا يكون أقدر، يتناقض. كما أن القول بأنه يصح أن يفعل وليس بقادر يتناقض، وذلك فى بابه بمنزلة الموجب والموجب؛ لأنه لا يصح أن تقول إن العلم يوجد ولا يكون العالم عالما به؛ لأن ذلك يتناقض فإذا صح ذلك، استحال القول بأنه يمنع صاحبه ولا يكون أقدر، كما يستحيل القول بأنه أقدر ولا يصح أن يمنع صاحبه. ١٦٤ب-١٦٥ا

وليس كذلك حال وجود الظلم؛ لأنه لا يصح وجوده منه لكونه عالما

غنيا، ولا لكونه جاهلا محتاجا، وإنما يصح منه لكونه قادرا: فالقول بأنه لو فعل الظلم كان لا يكون جاهلا محتاجا لا يتناقض؛ لأنا لم نصحح الشىء ونمنع مما له صح.

ومما يبين الفصل بين الأمرين، أن الذى له قلنا فى الظلم ما سألت عنه، أن الدلالة قد دلت على أنه سبحانه قادر على ما إذا وقع كان ظلما، وعلم بالدليل أنه عالم غنى، وعلم بالدليل أن من حق القبيح أن لا يختاره إلا من هو جاهل أو محتاج. فلما ثبت ذلك أجمع بالدليل القاطع، صح أن نتجنب ما ينقض هذه الدلالة. فالقول بأنه لو فعل الظلم لكان جاهلا أو محتاجا ينقض ما علمناه بالدليل من وجوب كونه عالما غنيا، والقول بأنه كان لا يدل على ذلك ينقض ما علمناه بالدليل من أن من حق القبيح أن لا يختاره إلا الجاهل أو المحتاج؛ والقول بأنه لا يجوز أن يفعل الظلم ينقض ما ثبت بالدليل من كونه قادراً على ذلك. وليس كذلك حال دليل / التمانع؛ لأنه لم يثبت بالدليل وجوب ١٦٥ا-١٦٥ب قديم ثان مع الله، فيمتنع بما يؤدى إلى نقضه، بل الكلام هو فى النظر والاعتبار الذى يفضى بنا إلى ما يجب أن نعرفه من القول بأنه لا ثانى مع الله، أو القول بخلافه.

وإذا كانت طريقتنا فى ذلك طريقة الاعتبار، وأدانا الاعتبار الذى ذكرناه إلى نفى الثانى، وجب القضاء به، كما إذا علمنا بالاعتبار أن من حق الجسم أن يكون محدثا، توصلنا بذلك إلى نفى كونه جل وعز جسما من حيث ثبت قدمه، ولم نحفل بقول من يقول جوزوا كونه قديما، وأحيلوا القول بأنه لو كان جسما لكان محدثا لثبوت قدمه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

وإنما نحيل الجواب عن سؤال من سأل فنقول: لو فعل الظلم كيف كان

تكون حاله ؛ لأنه قد ثبت بالدليل ما يكون الجواب عن ذلك نقضا له ، والجواب كلام قد يصح ويفسد ، فيجب أن نمتنع منه إذا كان فاسداً للدليل الذى لا يصح الفساد عليه ، ولم يثبت مثله فى التمانع ، فنجعل ما ثبت بالدليل مانعاً من الجواب عن السؤال ، فيجب متى سأل السائل فقال : لو وقع التمانع بينهما كيف كان يكون حاله ؟ أن يقال له : إذا منع أحدهما الآخر يجب كونه أقدرمنه ، لأن هذا الجواب صحيح لا يعترض عليه أمر متقدم يوجب إحالته .

واعلم أن تضمين الشىء بغيره قد يكون على أنحاء شتى : على جهة الإخبار ، وعلى جهة الاعتبار ، وعلى جهة التبعيد . ولا يصح أن يضمن الشىء بنفسه ، وإنما يصح تضمينه بغيره ، ولا يراعى فى ذلك باللفظ / ، بل يعتبر فيه المعنى . ١٦٥ب-١٦٦ا
ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن قول القائل : لو صار السواد بياضاً ، لكان بياضاً ، صحيح لأنه ليس فيه تضمين شىء بشىء ، وإنما يجرى قوله « لكان بياضاً » مجرى التكرار للكلام الأول ، وفصل بين قلب الجنس ، وبين تعليق الشىء بقلب الجنس . فإذا صح أن تضمين الشىء بنفسه لا يصح ، وإنما يصح تضمينه بغيره ، فيجب أن ننظر فيما يصح من ذلك ويفسد ، والوجه الذى يقع عليه من فاعله .

وقد علم أن المضمن للشىء بغيره إذا قصد مقصد الإخبار ، فكأنه قال إن كان الأول كان الثانى بكونه ، أو إن لم يكن لم يكن ، فيجب أن ينظر : فإن كان هذا حاله ، صح الكلام ، وإن كان المعلوم من حال الثانى أنه لا يكون ، وإن كان الأول ، فتضمينه به على جهة الإخبار كذب فاسد .

ولذلك نقول إنه لا معتبر باستحاله الأول فى صحة التضمين ، وإنما المعتبر

بالثانى . فمتى ضمن الثانى بالأول ، والأول مما يصح كونه ، والثانى يستحيل ذلك فيه ، فالتضمين فاسد . ولذلك إذا قال القائل : لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضا ، كان كلامه فاسدا ، ولو قال : لو صار السواد بياضا لدخل زيد الدار ، لصح الكلام لو كان ذلك معلوما ، ولذلك صح قوله تعالى : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط »[1] ، ولا فرق بين أن نضمن قلب الجنس بما يجوز كونه ، أو نضمن به سائر ما يستحيل من إثبات ما صح نفيه وانتفاء ما صح
١٦٦ا-١٦٦ب إثباته ، إلى ما شاكله . فلذلك قلنا إن القول بأنه جل وعز /لوفعل الظلم لوجب كونه جاهلا أو محتاجا فاسد ؛ لأنه تضمين ما يجرى مجرى قلب الجنس بالأمر الصحيح . وإنما صح ذلك لأن المقصد بهذا الكلام هو الخبر من حيث تقدم لنا العلم بوجوب كونه عالما غنيا ، وسائر ما قدمنا ذكره . فإذا علمنا أن كونه جاهلا أو محتاجا يستحيل ، وقع الظلم أو لم يقع ، فتضمينه به على ما ذكرناه لا يصح .

وأما تضمين الشىء بغيره على جهة الاعتبار يفارق ما قدمناه ، لأنه لا يمتنع أن يضمن المستحيل بالصحيح ، ليتوصل به على وجه الاعتبار إلى فساد ذلك ، وهذا كقولنا لو كان عز وجل فاعلا للقبائح ، لوجب كونه محتاجا أن ذلك يصح من حيث أوردناه على جهة الاعتبار ، وإن كان على جهة الإخبار لا يصح ، فكذلك يصح أن نقول لو كان معه تعالى ثان ، ووجب أن يوجد مراد أحدهما لو تمانعا ، لوجب كونه أقدر . فتضمن كونه أقدرمن غيره بالمنع على جهة الاعتبار ، وذلك يصح فيه ؛ لأن تحقيقه يؤول إلى أنه لو منع صاحبه، لوجب كونه أقدر منه .

---

(١) سورة الأعراف : آية ٤٠

فإذا استحال كون أحد القديمين أقدر من صاحبه ، وجب أن يستحيل إثبات قديم ثان ومتى سلك بهمسلك الاعتبار استقام الـكلاموانفصل حاله من حال ماقدمناه . وقد ذكرنا طرفاً من هـذا الـكلام فى (شرح الجامع الصغير) بأشد من هـذا الاستقصاء ، وفيما ذكرناه مقنع فى إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : ما أنـكرتم أنه لو كان معه جل وعز ثان وتمانعا ، لـكان الصحيح أنه لا يوجد مرادهما جميعاً ؛ لأنهما إذا كانا قادرين لأنفسهما ، فليس مراد أحدهما بالوجود أولى من مراد الآخر ، فالتمانع بينهما لا يصح أصلا ، وفى ذلك إبطال ما اعتمدتم عليه ؛ لأنـكم نفيتم الثانى من حيث / [١٦٦ب-١٦٧ا] وجب أن يـكون أحدهما مانعاً لصاحبه ، فإذا لم نقل بهذا القسم ، فما اعتمدتموه ساقط .
قيل له : إن امتناع وجود مرادى القادرين ، مع أن الداعى قد دعاهما إلى الفعل ، يقتضى كون كل واحد منهما مانعاً لصاحبه ، ويوجب ضعفهما جميعاً ، وتناهى مقدورهما ، لأنه لو كان أحدهما أقدر ، لوجد مراده ، ولو لم يتناه مقدورهما لم ينتهيا إلى حد إلا وفى مقدورهما أكبر منه ، فـكان لا يصح أن يمتنع على كل واحد منهما الفعل .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن التمانع لا يصح بين القادرين لأنفسهما ؛ لأنهما إن تمانعا بقدر ، وفى مقدورهما أكثر منه ، لم يصح ، لأن من حق التمانع أن يقتضى القصد إلى إيجاد ذلك الشىء على كل وجه ، ولا يصح أن يدعوه الداعى إلى إيجاده ، ويقدر على ذلك ولا يفعله ؛ وليس لمـا لا يتناهى حد فيقال إنه قد حصل ممنوعا بذلك الحد ، أو مانعا لمثله به ؛ وإن تمانعا بجميع مايقدران عليه ، استحال لاستحالة خروج مايقدران عليه إلى الوجود ، ولا يصح أن يمنع المانع مما يستحيل وجوده ؛فإذا صح ذلك ، ثبت أن التمانع

بينهما لا يصح؛ ومتى حصل التمانع بين القادرين ، فلم يوجد مرادهما جميعاً ، وجب القضاء بضعفهما ، وتناهى مقدورهما ، وذلك يوجب إبطال القديم الواحد وقد ثبت بالدليل ؛ فيجب إبطال مايؤدى إلى نفيه ، فبطل بذلك القول بأن مرادهما جميعاً لايوجد ، كما بطل القول بوجود مرادهما مع تضادهما ، فلم يبق إلا وجود مراد أحدهما ، وقد بينا أن ذلك يوجب كون القديم واحدا .

فإن قيل : إن اعتمادكم على هذا الدليل / [١٦٧ا-١٦٧ب] ينقض ما اعتمدتم عليه من الدليل الأول ، وذلك أن هذا الدليل يقتضى كون مقدور أحدهما غير مقدور صاحبه حتى يصح التمانع بينهما ، لأن كون مقدورهما واحدا يحيل ذلك ، والدليل الأول يقتضى صحته كون مقدورهما واحدا ، ومتى تغاير مقدورهما لم يصح ، فالاعتماد على أحدهما ينقض الاعتماد على الآخر ، فإن صح الأول وجب فساد الثانى ، وإن صح الثانى وجب بطلان الأول . يبين ذلك أن الدليل الأول مبنى على العلم بـكون مقدورها واحدا ، والثانى مبنى على العلم بـكون مقدورهما متغايرا ، وذلك يتناقض .

قيل له : إن الغرض بقولنا إن الدليلين يدلان على المسأله أن المستدل إلى أيهما سبق أمـكنه معرفة المدلول به وإن جهل الآخر ؛ ولذلك قلنا إن أحد الدليلين إذا لم يصح أن يستدل به على الشىء إلا بعد الاستدلال بالآخر ، كان تأكيدا ، كما نقوله فى السمعيات المؤكدة لما فى العقل .

فإذا صح ذلك ، فمن سبيلنا أن ننظر فى هذين الدليلين : هل يصح الاستدلال بـكل واحد منهما مع الجهل بصاحبه أم لا يصح ؟ فإن استحال ذلك لزم ما قاله السائل ، وإن صح ذلك يسقط سؤاله ، واستمر الاستدلال بكلا الدليلين .

وقد علمنا أن المستدل إذا لم يخطر بباله أن القادرين للنفس يجب كون مقدورهما واحدا ، وقد علم بالدليل أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجه يمكنه أن يستدل بدليل التمانع على نفى الثانى على الوجه الذى رتبناه ، وجهله بوجوب كون مقدورهما واحدا لو كانا قادرين للنفس ، لا يمنع من صحة الاستدلال بذلك ؛ وإنما كان لا يمتنع صحة/ الاستدلال بذلك لو كان ١٦٢ب-١١٦٨/ لا يصح أن يعلم استحالة كون مقدور واحد لقادرين على كل وجه .

فإذا أمكن أن يعلم ذلك ، وعلم أن أحوال القادرين فى ذلك لاتختلف صح أن يستدل بذلك ، وإن لم يخطر بباله الكلام فى أنهما لو كانا قادرين للنفس لوجب كون مقدورهما واحدا . فكذلك لو دخلت عليه شبهة . فجوز فى القادرين لنفسهما أن يكون مقدورهما متغايرا ، وفصل بين تعلق القادر بمقدوره ، وتعلق القدرة بمقدورها ، لم يمتنع مع ذلك كونه عالما بصحة التمانع بين كل قادرين على الوجه الذى يصح معه ترتيب دلالة التمانع ، والتوصل بها إلى أن القديم جل وعز واحد لا ثانى له ؛ وكذلك فلو علم بالدليل أولا أن من حق القادر لنفسه أن يتعلق بالمقدور لذاته ، فما شاركه فى كونه قادرا لنفسه فيجب أن يكون ذاته كذاته ، وأن يكون مقدورهما واحدا ، صح أن يتوصل إلى نفى الثانى بأن يقول : لو كان معه ثان قادر لنفسه لوجب كون مقدورهما واحدا ، وقد علمنا بالدليل بطلان ذلك ، فيجب كونه واحدا ، خطر بباله الكلام فى كيفية التمانع أو لم يخطر ذلك له بالبال . فقد ثبت صحة ما ادعيناه من أن علمه بكل واحد من الدليلين يصح مع جهله بالآخر ، فيجب كون كل واحد منهما دليلا صحيحا .

فإن قيل : إن ما يقدر فى كل واحد منهما ينقض ما يقدر فى الآخر ، لأن فى أحد الدليلين يقال : لو كان معه جل وعز ثان ، لوجب كون مقدورهما

واحدا ، وفى الدليل الآخر يقدر/ فيقال : لو كان معه ثان لوجب كون مقدورهما /١٦٨ ا-١٦٨ب متغايرا ، ولا يصح الاستدلال بهما إلا على هذا الحد من التقدير ، وقد علم أن الصحيح أحد التقديرين دون الآخر ، فيجب أن يكون الصحيح من الدلالة مايقدر بالوجه الصحيح ، وهو الدليل الأول ، دون مايقدر بالوجه الثانى وهو الدليل الثانى ، وهذا يصحح ما سألناكم عنه .

وقولكم إن تضمين الشىء بغيره إنما يصح إذا كان المعلوم إن كان الأول كان الثانى يشهد بصحة ماقلناه ؛ لأنه لايصح أن يقال : لو كان معه قادر ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورهما متغايراً ، وأن يصح التمانع بينهما ؛ لأن المعلوم أن الأول ، وإن حصل ، لم يجب حصول ما ضمن به .

قيل له : إن الدليل متى كان وجه الاستدلال به كونه مقدورا لغيره ، كان الحال فيه مفارقا للحال فيه إذا كان وجه الاستدلال به صفة هو عليها فى الحال . يبين ذلك أن وجه الاستدلال على نفى الثانى بكلا الدليلين يقتضى كونه مقدرا[1] بما ليس بثابت أصلا ، فبأن يجوز الاستدلال ، مع كونه مقدرا بصفة مالا أصل له ، أولى . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع أن نستدل على نفى الثانى بأن نقول : لو كان معه ثان لوجب صحة التمانع بينهما ، وإن كان المعلوم من ثان قادر لنفسه ، لو كان معه ثان ، وجب كون مقدورهما واحدا ، لأن ماقدرنا به الدليل توصلنا به إلى إبطال القول بثان مع الله عز وجل ، ففساده لايؤثر فيه[2] . يبين ذلك أن صحة التمانع موقوف على كونهما قادرين ، فلو لم يخطر بالبال الوجه الذى له صارا

---

(١) فى هامش نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، وفى نسخة دار الكتب المصرية : فى الدليل .

(٢) فى نسخة دار الكتب المصرية : مقدورا .

١٦٨ب-١٦٩أ / قادرين ، كان لايخل بصحة التمانع / من حيث علم وجوب ذلك فى كل قادرين ، ووجوب كون مقدورهما واحدا موقوف على كونهما قادرين لنفسهما . فإذا كان كونهما قادرين يصحح التمانع ، وصحته تنفى أن يكون معه قادر ثان ، وكان نفى ثان يتضمن نفى قادر للنفس ، صح الاعتماد على هذا الدليل .

وكذلك إذا علمنا أن إثبات ثان قادر لنفسه يوجب كون مقدورهما واحدا ، وكان ذلك مما علم فساده ، وجب نفى ما يؤدى إثباته إلى ما علم فساده . فقد صح بهذه الجملة أن الاعتماد على كلا الدليلين يصح ، وإنما يمتنع من تضمين الشىء بغيره على وجه لا يكون التقدير فيه صحيحاً إذا كان المقصد به للإخبار دون الاعتبار .

ومقصدنا بهذا الكلام الاعتبار ليصل به إلى العلم بأنه لا ثانى مع الله تعالى . وإذا صح ذلك ، بطل ما اعترض به على الكلام ، وصح ما اعتمدناه من كلا الدليلين .

يبين صحة ذلك أن دليل التمانع يصح الاستدلال به على نفى ثان مع الله ، قادر لنفسه عز وجل ، كان ذلك الثانى قادراً لنفسه أو لعلة ، أولا لنفسه ولا لعلة ، والدليل الآخر لا يصح أن يبطل به إلا نفى ثان مع الله جل وعز قادر لنفسه ؛ فقد ثبت اختلاف طريقهما فى الاستدلال . وكما يعلم من حال ثان قادر لنفسه ؛ لو كان مع الله وجوب كون مقدورهما واحدا ، فكذلك يعلم من حال ثان قادر صحة التمانع بينهما ، من حيث علم أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين ؛ فالاستدلال بكل واحد منهما صحيح على ما بيناه ، وإن كان المستدل ، ١٦٩أ-١٦٩ب / إذا سبق إلى الاستدلال / بأحدهما ، لم يصح أن يستدل بالآخر ، وإن صح أن ينظر فيه ليعرف كونه طريقا إلى العلم بنفى ثان مع الله جل وعز .

فإن : قيل قد بنيتم الكلام على أنه لو كان معه جل وعز ثان قادر لنفسه ،

لصح أن يمنع أحدهما الآخر ، وتوصلتم بذلك إلى نفيه ، فخبرونا كيف يصير مانعا له بأن يفعل أكثر من مقدور صاحبه ، أو بأن يريد إيجاد كل ما يقدر عليه دون صاحبه ، أو بأن تدعوه الدواعى إلى إيجاد أفعال تزيد فى الكثرة على ما يريده صاحبه ، وكل ذلك لا يصح فى القادرين لأنفسهما .

فإن قلتم إنه يصير مانعا له لكونه أقدر فقط لم يصح ذلك ؛ لأن المنع إنما يقع بالفعل الذى من حقه أن ينافى ماصار منعاً منه ، وليس لكونه أقدر تأثير فى المنع من الفعل . وإن قلتم إنه يصير مانعاً لصاحبه لذاته ، فذلك أبعد من جميع ما تقدم ؛ لأنه ليس لذاته تأثير فى هذا الباب ، لأن المنع من صفات الفعل وإن كان صحته ترجع إلى صفات الذات . فإذا لم يتجه لكم وجه تبينون به صحة كونه مانعاً لصاحبه ، بطل ما اعتمدتم عليه من دليل التمانع .

قيل له : إن منع أحد القادرين الآخر لا يصح لكونه أقدر منه ، ولا لكونه مساوياً له فى القدرة ؛ لأن الأقدر لا يمتنع أن يفعل فى يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة ، فلا يكون مانعاً له بذلك من تسكين يده ، ولو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركات لمنعه بذلك من التسكين ، فعلم أن المنع يتبع الفعل دون كونه / قادراً لعلمنا بكونه أقدر فى الحالين ، وإن حصل فى أحدهما مانعاً دون / ١٦٩ب-١٧٠أ الآخر ، ومتى كان ما يفعله أكثر وجب كونه مانعاً لامحالة . يبين ذلك أن المنع من الفعل لا بد من أن يكون بينه وبينه تناف ، وإلا لم يكن منعاً منه لصحة اجتماعهما جميعاً . وقد علمنا أن كون الأقدر أقدر لا ينافى وقوع الفعل من الضعيف ، فكيف يقال إنه يمنع لكونه أقدر ؟

يوضح ذلك أن المنع يجب أن يختص بمحل الفعل ، وليس لكونه أقدر اختصاص بالمحل ، ولذلك لو فعل فى محل لم يمنع الضعيف من الفعل فى محل آخر ،

١٧١ ا-١٧١ب/ الاعتماد فى الوجه/ الأول ؛ لأنه لايمكن أن يقال إن المعدوم يمنع المعدوم .
وفى هذا الوجه أحد الضدين موجود كوجود الاعتماد ، والممنوع منه ينافيه دون
الاعتماد ، فهو بأن يكون منعا منه أحق من الاعتماد . ولا يمكن إثبات التمانع
بينهما بفعل يشار إليه إلا على هذا الوجه ؛ لأن التمانع بسائر الأفعال إنما يقع بشىء
يرجع إليه دون كونه مولدا لغيره ، ثم يختلف الحال فيه : فمنه مايمنع من غيره
لحدوثه ، ومن حقه أن يكون مانعا من ضده إذا جمع شرطين : أحدهما أن يكون
أكثر عددا ، فما يقدر عليه الممنوع ، والثانى أن يكون حادثا ولا يكون باقيا ،
وبقاؤه كعدمه ، هذا إذا كان أحدهما مانعا من الآخر ، فأما إذا تساوى مقدوراهما ،
فالتمانع بينهما على هذا الوجه لا يصح ؛ لأنه يتعذر عليهما إيجاد الضدين على
طريق الابتداء فى محل واحد ، وإنما يصح ذلك فيمن أحدهما دون الآخر إذا
كانا قادرين بقدر ، ومنه مايمنع من غيره لوقوعه على وجه لا لحدوثه ، وذلك
كالتأليف الذى يمنع لكونه التزاما ، ويتساوى حاله فى المنع باقيا كان أو حادثا ،
وقد بينا القول فى ذلك مشروحا فى كتاب (المنع والتمانع) وما أوردناه الآن
كاف فى هذا الباب .

دليل آخر :

ومما يدل على نفى ثان قادر لنفسه مع الله أن كل قول يؤدى إلى أن يتعذر
١٧١ب-١١٧٢/ الفعل على القادر من غير منع أو وجه معقول يوجب تعذره يجب/ فساده ،
والقول بإثبات ثان مع الله يؤدى إلى ذلك ، فيجب إبطاله .

وبيان ذلك أن أحدهما لو أراد إيجاد سواد فى محل ، وأراد الآخر إيجاد
البياض فيه ، فالمعلوم من حالهما ، إذا كانا قادرين لأنفسهما ، أنه لا يصح وجود
مقدوريهما ؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور

الآخر ؛ لأنه لا وجه يوجب ذلك فى أحدهما إلا وهو قائم فى الآخر ، ولايصح
أن يقال إن أحدهما يمنع الآخر مع كونه قادرا على مالا نهاية له ؛ لأن منع من
هذه حاله من الفعل يستحيل ، وإنما يصح أن يمنع القادر من الفعل بإيجاد أكثر
مقدوره ، ومالا يتناهى لا يصح كون غيره أكثر منه ، ولا يصح أن يمنع كل
واحد منهما صاحبه كالمتجاذبين ؛ لأن ذلك إنما يصح فى المتساويى المقدور ،
فأما من لا تتناهى مقدوراته فذلك يستحيل فيه ، ولا يصح أن يقال إن كون
كل واحد منهما قادرا على مالا نهاية له يمنع الآخر من الفعل ؛ لأنا قد بينا من
قبل أن كون القادر قادرا لايصح كونه منعا ، ودللنا على ذلك بوجوه ، فلم يبق
إلا أن وجود مقدور كل واحد منهما يتعذر ويستحيل لا لمانع ولا لوجه معقول
يوجب تعذره ، وذلك ينقض كونهما قادرين ؛ لأن من حق القادر أن يصح
الفعل منه إذا ارتفع المنع وسائر ما يوجب تعذر الفعل . فما اقتضى تعذر الفعل
عليه من غير وجه يوجب ذلك يقتضى استحالة كونه قادرا ، فيجب إبطال القول
بأن مع الله/ تعالى ثانيا قديما لكونه مؤديا إلى ماذكرناه من الفساد . /١٧٢ ا-١٧٢ب

فإن قيل : أليس القادرون منا إذا تساوى مقدورهما يتعذر على كل واحد
منهما إيجاد مقدوره لكون الآخر مساويا له فى كونه قادرا ، وجعلتم ذلك وجها
معقولا له يتعذر الفعل ويمتنع ، فجوزوا مثله فى القادرين لأنفسهما ؟ قيل له : إن
القادرين منا لايصح أن يمنع كل واحد منهما صاحبه إلا بأن يفعل من الاعتماد
مثل ما يفعله صاحبه ، ولا يقدران على أكثر منه ، فيكون كل واحد مانعا
لصاحبه إذا أوجد مثل ما أوجده من الفعل ، وقد علمنا أن ذلك يستحيل فى
القادرين لأنفسهما على مارتبنا القول فيه .

فإن قيل : فخبرونا لو قدر القادران منا على ابتداء الفعل فى غير محل قدرتهما

فأراد أحدهما تحريك جسم بائن منه ، وأراد الآخر تسكينه ، ومقدورهما متساو ، أليس يجب أن لا يوجد مرادهما جميعا ، ولا يوجب ذلك نقض كونهما قادرين ، فهلا قلتم بمثله فى القادرين لأنفسهما ؟ قيل له : إن ماسألت عنه يستحيل فى القادرين بقدر ؛ لأن من حق القدرة أن لا يصح أن يبتدأ بها الفعل إلا فى محلها ، فلا يصح منهما جميعاً ابتداء الفعل فى محل واحد ، ويجرى ذلك مجرى قلب جنس القدر ، وإذا استحال ذلك فى القادرين منا سقط ما سألت عنه .

فإن قال : إنما سألت عن ذلك مع علمى باستحالته على سبيل التقدير ، ولا يمتنع عندكم تقدير الأمور/ المستحيلة ، فلو صح كونهما قادرين على ذلك ، ١٧٢ب-١٧٣ا / أليس كان يجب فيهما ما ذكرناه ، فهلا قلتم بمثله فى القادرين لأنفسهما ؟ قيل له : لا يمتنع أن يقال فى القادرين بقدر ، لو صح فيهما ما ذكرته ، مثل ما ذكرناه فى القادرين لأنفسهما من أن القول بذلك فيهما ، إذا أدى إلى نقض كونهما قادرين ، وجب إبطال القول بكونهما كذلك . ومتى كان جوابنا فيهما كجوابنا فيما قدمناه ، فلا معترض به على كلامنا على أن تجويز ذلك فى القدر يجرى مجرى قلب جنسه . وإذا أوجب ذلك صرت كأنك قلت : لو قدر القادران بقدرة على وجه كيت وكيت ، وأخرجتهما بما قدرته من كونهما قادرين بقدر إلى أنهما قادران للنفس ، وهذا محال .

وبعد : فإن القادرين بقدر ، إذا كان مقدورهما متساوياً ، فإذا صح فيهما ما ذكرته ، كان لا يمتنع أن يقال إن الذى لأجله تعذر كل واحد منهما الفعل كون مقدوره مساوياً لمقدور صاحبه ، لأنه كان يجب وجود مقدوره لولا مساواة مقدور صاحبه لمقدوره ، ولصح خروج مقدور كل واحد منهما إلى الوجود ، وليس أحدهما بأن يوجد بأولى من الآخر ، فصار ذلك فى حكم المنع من حيث علم من

حال مقدور كل واحد أنه مما كان يصح وجوده لولا مساواة مقدور الآخر لمقدوره ، وذلك يستحيل من القادرين لأنفسهما ؛ لأن ما يقدر عليه كل واحد منهما لا يصح خروجه إلى الوجود ، فلا يمكن أن يقال إنه امتنع وجوده لأمر يرجع إلى /صاحبه ، فلم يبق إلا القول بأنه لا يوجد مقدور أحدهما من غير مانع ، / ١٧٣ا-١٧٣ب أو وجه يوجب تقديره ، وفى ذلك إبطال كونه قادراً على ما قدمناه .

فإن قيل : هلا قلتم إن مساواة أحد القادرين لأنفسهما لصاحبه فى أن مقدورهما لا يتناهى بمنزلة مساواة القادرين بقدر فيما ذكرتموه ؛ لأن ذلك فى أنه يوجب تعذر الفعل على كل واحد بمنزلة تساوى مقدور القادرين بقدر ؟ قيل له : إن كونهما قادرين على مالا نهاية له لا يجوز أن يجعل موجبا لتعذر الفعل ، لأنا قد بينا من قبل أن ذلك لا يكون مانعا ، ولا يصح أن يقال إن ذلك يصح خروجه إلى الوجود ، فيكون من هذا الوجه مانعا من حيث لا يكون بالوجود أولى من مقدور صاحبه ؛ لأن ذلك إنما يصح فى الفعل الذى يصح وجوده من القادر عليه لولا كون الآخر مريدا لضده . فإذا بطل ذلك ، لم يبق إلا ما قلناه من تعذر الفعل على كل واحد منهما من غير وجه يوجب ذلك فيه ، وذلك يخرجه من كونه قادرا .

فإن قيل : إن مساواة أحدهما للآخر فى كل أمر يتعلق بالفعل والمقدور ، وما يصح وجوده منه ، وما يصح أن يريداه به ومالا يصح ، آكد فى تعذر الفعل من كل واحد منهما لأجله ، مما ذكرتموه فى القادرين منا إذا تساوى مقدورهما ، فإذا قلتم فيهما بما ذكرتموه ، فقولوا بمثله فى القادرين لأنفسهما .

قيل له : إن الذى يراعى فى هذا الباب إثبات ماله مدخل فى المنع/ ، وله حظ فى / ١٧٣ب-١٧٤ا تعذر الفعل لأجله ، فما لا تأثير له فى هذا الباب لا يعتد به . وقد علمنا أن كون

القادر قادرا وأقدر لا يؤثر فى تعذر الفعل على غيره ، ولا كونه مريدا لضد ما يريده غيره ، ولا كثرة المقدور ، وإذا لم يكن الحال يقتضى تعذر الفعل من حيث لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور صاحبه ، على ماذكرناه فى القادرين بقدر . ولا يصح أن يتعذر على كل واحد منهما الفعل بأن يريدا قدرا من المقدور ؛ لأن ذلك لا يمنع من أن يصح أن يوجد أكثر من ذلك . ولا يصح أن يريدا جميع مايقدران عليه مفصلا ؛ لأن ذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الإرادات . ولا يصح أن يقال إن كون مقدورهما غير متناه يوجب تعذر الفعل ؛ لأن ذلك إشارة إلى ما يستحيل وجوده ، ولا يصح فيا هذه حاله كونه منعا أو كون القادر عليه ممنوعاً . فإذا ثبت ذلك ، لم يبق إلا ما قلناه من أن القول بإثباته يؤدى إلى تعذر الفعل عليهما من غير وجه يوجب تعذره ، وفى ذلك إبطال كونهما قادرين .

فإن قيل : هلا جوزتم إثبات قادرين لأنفسهما ، وإن أدى ذلك إلى تعذر الفعل عليهما من غير وجه معقول ؟ ولم صرتم بأن تتوصلوا بذلك إلى استحالة إثبات قادرين لأنفسهما بأولى ممن جوز إثباتهما وإن أدى إلى تعذر الفعل لا لوجه معقول ؟ قيل له : إن الدلالة / قد دلت على أن من حق القادر على ١٧٤ ا-١٧٤ب الشىء أن يصح منه إيجاده إلا لمنع أو ما يجرى مجراه من الأمور التى تحيل وجود الفعل ، فإثبات قادر ليس هذه حاله يستحيل ، كما أن إثبات قدرة لا يصح بها الفعل على كل وجه يستحيل . فإذا أدى إثبات القادرين لأنفسهما إلى ذلك ، فيجب فساد القول به ، وإثبات القديم واحدا ، ولم يثبت لك بالدليل أن مع الله قديما ثانياً ، فيجوز تعذر الفعل لا لوجه معقول ، ويستند فى تجويز ذلك إلى ذلك الدليل ففارق حالنا فى ذلك حالك .

فإن قيل : ألستم تثبتون القديم تعالى قادراً لنفسه فيما لم يزل ، وإن استحال أن يوجد الفعل فيما لم يزل ، وفى الوقت الذى لو وجد فيه لم يكن بينه وبين القديم ما لوكان هناك أوقات لكان لا نهاية لها ، وليس هناك وجه معقول يوجب تعذر ذلك ، فجوزوا إثبات قادرين لأنفسهما وإن أدى إلى ما ذكرتموه ؟ قيل له : إن الفعل إذا استحال وجوده استحال كون القادر موجدا له ؛ لأن صحة إيجاده تتبع صحة وجوده فى نفسه . وقد علمنا استحالة وجود الفعل فيما لم يزل ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسه . وكذلك يستحيل وجوده فى الوقت الذى يؤدى إلى أن لا يتقدمه القديم إلا بأوقات متناهية ، لأن ذلك يوجب إخراج القديم من كونه قديما إلى كونه محدثا / ، فلذلك أثبتناه قادرا لنفسه ، ١٧٤ب-١٧٥ ا وأحلنا إيجاده للفعل على هذين الوجهين ، وهذه أمور معقولة . وليس كذلك ما ذكرناه فى القادرين لأنفسهما ، لأن إثباتهما يؤدى إلى تعذر الفعل عليهما من غير وجه يوجب ذلك ، فوجب القضاء بفساد ذلك .

فإن قيل : إنا نقول بإثبات القادرين لأنفسهما ، ونجعل ماله يتعذر الفعل على كل واحد منهما ، والحال ما قدمتموه ، استحالة وجود مقدورهما ، لأنه يؤدى وجوده إلى إخراجهما من كونهما قادرين لأنفسهما كما ذكرتموه فى القادر القديم . قيل له : إنما صح لنا ما ذكرناه لما ثبت بالدليل إثبات قديم واحد ، فقلنا فيه بما لا يؤدى إلى نفيه . ولم يثبت لك أن معه قادرا لنفسه ، فلا يصح لك أن تبطل ما يؤدى إلى القدح فيه ، بل ما ذكرناه من الاعتبار يقتضى نفيه ؛ لأن فى إثباته نقض حقيقة القادر على ما ذكرناه ، فوجب القضاء بفساد إثبات قادرين لأنفسهما لكونه مؤديا إلى ما ذكرناه من الفساد .

فإن قيل : إذا صح تعذر وجود الفعل فى بعض الأحوال من غير وجه معقول يحيل وجوده ، فهلا صح تعذر إيجاده على القادر من غير وجه معقول يوجب ذلك ، ولا ينقض ذلك حقيقة كونه قادرا ؟

قيل له : إنا قد بينا أن ما يستحيل وجوده من الأفعال إنما يستحيل ١٧٥ا–١٧٥ب/ لأمر معقول ، وهو لأنه يؤدى إلى قلب جنسه ، أو إخراج / غيره من صفته النفسية وعلى هذا نبنى استحالة وجود الأفعال ؛ لأن وجود الشىء مع ضده إنما يستحيل لمثل هذا الوجه . فإن صح ذلك ، فيجب أن يقال فى القادر بمثله ، ومتى لم يصح أن يقال فيما يتعذر عليه من الفعل أن يتعذر لوجه معقول ، فيجب إبطال كونه قادرا . وقد بينا أن إثبات القادرين لأنفسهما يؤدى إلى ذلك ، فيجب فساد القول به .

وبعد : فلو ثبت أن الفعل يستحيل وجوده من غير وجه معقول ، لوجب كون القادر مفارقا له فى ذلك ؛ لأنا نبين الفصل بين مايصح وجوده من الأفعال ومالا يصح بتعذر أحدهما على القادر ، وتأتى الآخر منه ، فلا يؤدى ذلك إلى التباس ما يصح وجوده بما يتعذر . وليس كذلك حال القادر لو صح تعذر الفعل عليه من غير وجه يوجب ذلك ؛ لأن ذلك يؤدى إلى التباس حال القادر بمن يستحيل الفعل منه ، وفى ذلك نقض كونه قادرا .

فإن قيل : أليس قد قال شيوخكم رحمهم الله إن التمانع يجب أن يصح بين كل قادرين ، فكيف يصح لكم ماذكرتموه الآن من أن إثبات ثان قادر لنفسه يحيل التمانع ؟ قيل له : إنهم رحمهم الله قصدوا بالكلام إلى أنه لابد من الأقسام التى ذكروها ، وهو القول بوجود مراديهما ، وأن لا يوجدا ، أو يوجد أحدهما دون الآخر ، ذلك ممالا بد من القول به . وماذكرناه الآن

لا ينافى ذلك ؛ لأنا قد قلنا إن القول بذلك يؤدى إلى أن لا يوجد مرادهما / ١٧٥ب–١٧٦ا جميعا من غير منع ومن غير وجه يوجب تعذره ، فقد دخل ذلك فى أحد الأقسام ، وإن رتبناه على خلاف المذكور فى الكتب ولا يصح إبطال الدلالة بعدول الشيوخ عن ذكره ، بل يجب الانقياد له إذا لم يكن عليه مطعن .

فإن قيل : هلا جوزتم إثبات قادرين لأنفسهما ، وأحلتم القول بأنهما لو راما الفعل كيف كان يكون حالهما ، كقولكم فى القديم جل وعز إنه قادر على الظلم ، وتحيلون القول بأنه لو فعله كان يدل على جهله ، أو حاجته ، أو لا يدل على ذلك ؟ قيل له : قد بينا من قبل أن المنع من الموجب مع الإقرار بالموجب لا يصح فإذا ثبت ذلك ، وكان تعذر الفعل على القادر من غير وجه يوجب تعذره يمنع ما يوجب كونه قادراً ، فيجب نفى كون من هذه حاله قادراً . وليس كذلك الحال فى كونه جاهلا محتاجا مع صحة وقوع الظلم منه ؛ لأن ذلك ليس بموجب عنه . وقد بينا من قبل أن ذلك صح فى كونه قادرا على الظلم لما ثبت بالدليل ما أوجب أن يقال فيه ذلك لكى لا تتناقض الأدلة ، ولم يثبت بالدليل إثبات قادرين لأنفسهما حتى يحال ما يؤدى إلى نقضه ، والاعتبار الذى قدمناه يؤدى إلى إبطال قادرين لأنفسهما ، فوجب القضاء بصحته .

فإن قيل : أليس يتعذر على القادر منا إيجاد الفعل من غير وجه معقول يمكن بيانه ، نحو تعذر مقدورها فى الوقت الماشر عليه فى الوقت الثانى ، ولم ينقض ذلك كونه قادرا ، فهلا جوزتم مثله فى القادرين / لأنفسهما ؟ قيل له : هذا مما ١٧٦ا–١٧٦ب سلف الجواب عنه ، لأنا قد بينا أن الفعل إذا استحال وجوده فى وقت استحال من القادر إيجاده فيه ، لأن صحة وجوده فى الحال من غير وجه يوجب تعذره من مانع أو غيره ، وذلك ينقض حقيقة كونهما قادرين ، فثبت بهذه الجملة صحة الدلالة .

وقد اعتمد من تقدم فى أن القديم جل وعز واحد ، على أدلة ، وقد اعترض شيوخنا كثيرا منها ، ونحن نورد الأقوى من ذلك ، ونبين القول فيه :

- دليل آخر :

وأحد ما استدل به على أن الله سبحانه واحد أن القول بإثبات ثان معه يؤدى إلى أن يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر ، من حيث وجب كون كل واحد منهما مريدا بإرادة صاحبه ، وكارها بكراهته ، من حيث وجب كون إرادته وكراهيته لا فى محل ، ومن حق كل قادرين أن يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه صاحبه ، كما أن من حقهما أن يقدر أحدهما على ضد ما يقدر عليه صاحبه ، فكما أن إثبات قادرين ليس هذه حالهما يستحيل ، فيجب استحالة إثباتهما مع استحالة كون أحدهما مريدا لما كرهه الآخر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن إثباتهما قادرين لأنفسهما يصح وإن أدى إلى ماذكرتموه ؛ لأن العلة التى لها وجب فى القادرين منا أن يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر ، هى لأن ما به يريد أحدهما لايريد به الآخر ، بل يختص به دون صاحبه ، وما به يكره أحدهما من الكراهة لميل ، فلاختصاص كل واحد منهما بالإرادة والكراهة صح فيهما ذلك ، وليس كذلك حال القادرين
لأنفسهما ، لأن ما به / يريدان أويكرهان واحد لايمتنع إثباتهما قادرين لأنفسهما ١٧٦ب-١٧٧أ
وإن استحال عليهما ماذكرتموه . قيل له : إن الذى ذكرناه من صحة كون أحد القادرين مريدا لما يكرهه الآخر ، فى وجوب صحته فى كل قادرين ، كصحة كون أحدهما عالما بالشىء مع كون الآخر جاهلا به ، والوجه فى ذلك ظاهر ؛ لأن كل موصوف صح أن يستحق صفة من الصفات لم يتعلق استحقاقه لها بموصوف آخر ، فيجب أن لا يصح إثبات قادرين إلا وهذه حالهما ، ولم يحمل الغائب على الشاهد فى ذلك حتى يجعل ماذكرته فى سؤالك فرقا بين الأمرين .

فإن قيل : إنما لا تتعلق صحة الصفة لأحد الموصوفين بالآخر إذا لم يكن ما أوجب الصفة لأحدهما يوجبها للآخر . فأما إذا كان الموجب لها فيهما معنى واحدا ، فما ذكرتموه لا يصح ، كما أن حلول المعنى فى أحد المعنيين لا يتعلق بحلوله فى المحل الآخر ، فلم يمنعكم ذلك من إثبات التأليف مفتقراً فى حلوله فى أحدهما إلى حلوله فى الآخر ، ويفارق سائر الأعراض ، فجوزوا فى القادرين فى الغائب ما ذكرناه ، وإن فارق حالهما حال القادرين فى الشاهد . قيل له : إن ما ذكرناه من أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يريد ما يكرهه الآخر واجب فى قسمة العقل فى كل قادرين من غير تخصيص ؛ وكما يجب كون الموجود قديما أو محدثا
من غير تخصيص ، وما هذه حاله لا يصح أن / يعترض عليه بالمقايسة ، ١٧٧أ-١٧٧ب
وإنما صح أن يثبت التأليف حالا فى محلين ؛ لأن ما يحل فى المحل الواحد ، ومالا يحل ، وكيفية ذلك ، طريقه الاستدلال ، فيجب أن تثبت كلا منه بحسب قيام الدلالة عليه ، وليس له أصل فى العقول يجعل غيره فيه نحو ما ذكرناه فى صحة كون أحد القادرين مريدا لما يكرهه الآخر .

واعلم أن الطريق فى أن أحد القادرين منا يصح أن يريد ما يكرهه الآخر ، هو الاستدلال بما علمناه من أن أحدهما يريد بإرادة تختصه فصح أن يريد ما يكرهه الآخر [1] ؛ لأن كراهة الآخر مختصة به ، فلذلك جوزنا كون كل واحد منهما مريداً لما يكرهه الآخر ، كما جوزنا كونه عالمًا بما يجهله الآخر . وربما نعلم كون غيرنا مريداً لما نعلم من أنفسنا أننا نكرهه ، لكن ذلك لا يصح إلا فى الشاهد ، فلا يمتنع أن يقال إن القادرين لأنفسهما لا يصح هذا الوجه فيهما ،

---

(١) من قوله : هو الاستدلال بما علمناه . . إلى قوله : . . . ما يكرهه الآخر ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

لأن ما به يريدان أو يكرهان واحد ، فلا يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لهذه العلة ، كما يستحيل أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر من حيث كانا عالمين لأنفسهما ، وأن يوجد أحدهما ويعدم الآخر من حيث كانا موجودين لأنفسهما.

دليل آخر :

وأحد ما استدل به على نفى الثانى أن القول بإثباته يؤدى إلى كون العلة الواحدة موجبة للصفة لذاتين بأن توجد الإرادة لا فى محل ، فتوجب كونهما مريدين بها؛ وقد علمنا استحالة ذلك فى الشاهد فى صفات الحمل وصفات المحل ، فإذا صح ذلك وجب إبطال الثانى . يقوى ذلك أن العلة لو صح أن تتعدى الواحد / فيما ١٧٢ب ـ ١٧٨ا توجبه له من الصفة ، لم يقف فى الإيجاب على حد مخصوص ، كما نقوله فى تعلق القدرة بمقدورهما ، فيجب استحالة تعلق العلة الواحدة بأكثر من معلول واحد ، ويجب القضاء بفساد ما أدى إلى خلافه .

فإن قيل : أليس من قولكم إن البياض الواحد ينفى الأجزاء الكثيرة من السواد ، والفناء ينفى الجواهر كلها ، ولم يوجب ذلك فسادا ، فجوزوا كون القديمين مريدين بإرادة واحدة ، ولا يؤدى ذلك إلى فساد ؟ قيل له : إن انتفاء الشىء بغيره لا يجرى مجرى معلول العلل ؛ لأن الضد عند وجوده يجب أن ينتفى ما يضاده لاستحالة وجودهما ؛ لأن الموجود يوجب للمعدوم منهما حالا . وإذا صح ذلك ، لم يكن الضد الموجود بأن يوجب انتفاء بعضه بأولى من بعض ؛ وليس كذلك معلول العلة ؛ لأن العلة توجب حالا لغيرها ؛ فلا يصح أن يوجب ذلك إلا لذات واحدة ، أو لجملة هى فى الحكم كالذات الواحدة ، وما أدى إلى خلاف ذلك وجب فساده ، وحل محل حدوث المحدث من جهة الفاعل ، لأن الفاعل ، لما اقتضى لكونه قادرا حدوثه ، لم يصح تعلق حدوثه بأكثر من واحد ،

فكذلك لا يصح تعلق الإرادة بأكثر من واحد .

فإن قيل : أليس السبب يتعلق بمسببات كثيرة ، حتى لو صادف وجود الاعتماد مماسة محله لمحال متغايرة ، أوجب فى كل واحد منها غير ما يوجبه فى الآخر ؛ لأن ما يحل أحد المحلين لا يصح حلوله فى الآخر ، فجوزوا مثله فى إيجاب العلة لما توجبه ؟ قيل له : إن السبب لا يوجب المسبب إيجاب العلة للمعلول ، وإنما / ١٧٨ا ـ ١٧٨ب يوجد به من جهة القادر ، لأنه الموجد للمسبب بإيجاد السبب ، فلذلك صح أن يولد أفعالا فى محال على البدل وعلى الجمع ، وليس كذلك حال العلل لأنها موجبة ، فلا يصح أن توجب الصفة إلا لموصوف واحد .

فإن قيل : إذا صح فيما يتعلق بغيره أن يختلف الحال فيه ، ففيه ما يتعلق بجملة من الأشياء دون آحادها ، كالعلم المتعلق بالأشياء على طريق الجملة ، ومنه ما يتعلق بشىء واحد مفصلا كالإرادة والعلم ، ومنه ما يتعلق بما لا يتناهى كالقدرة والشهوة ، فجوزوا أن يختلف حال العلل فيما توجبه ، فتوجب مرة الحال لموصوف واحد ، وتوجب مرة أخرى لموصوفين . قيل له : إن الشىء إذا تعلق بغيره ، فإنما يتعلق به لما هو عليه فى ذاته ، لا أنه علة فى التعلق ، فلذلك صح أن تختلف أحواله فى التعلق بحسب ما يقتضيه جنسه . وليس كذلك حال العلة لأنها توجبه ، فلا يصح أن توجب إلا معلولا واحدا .

واعلم أن الكلام فى أن العلة لا تصح أن توجب الصفة لذاتين طريقه الاستدلال ، وإنما علمنا أن ذلك لا يصح فى الشاهد ؛ لأن من حق العلة أن لا توجب الحكم لما توجبه إلا بعد أن تتعلق به ضربا من التعلق مخصوصا ، وقد ثبت أن كل علة تختص المحل أو الجملة ، فلا بد من أن تكون متعلقة بأحدهما دون الآخر .

والقائل أن يقول فى القديمين إن إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادة الآخر لأنه ليس لها من الاختصاص بأحدهما إلا مالها من الاختصاص بالآخر ، فما أوجب كون أحدهما مريدا بها يوجب كون الآخر مريداً بها أيضاً ، ولو صح تعلق العلة الواحدة فى الشاهد بمعلولات يصح كونها علة للكل . وإنما نقول فى القدر وما شاكلها مما يتعلق بغيره / أن تعلقه إذا تجاوز الواحد لم ينحصر ، والعلل مفارقة له فى ذلك ، ولا يجب حملها عليه . ١٧٨ب-١٧٩ا

على أن الشئ فى تعلقه بغيره ، إذا تجاوز الواحد ، إنما لا ينحصر ، لأنه ليس هناك مايوجب اختصاصه بقدر دون قدر . ولو حصل ما يوجب ذلك فيه ، لم يمتنع تعلقه بالمتناهى على ما نقوله فى تعلق العلم على طريق الجملة بما يتعلق به ولذلك جوزنا أن تتعلق القدرة بأجزاء كثيرة من التأليف تفعل بها فى محل واحد إذا جاوز بها القادر أجزاء كثيرة ؛ لأن هناك قدراً مخصوصاً تكون القدرة بأن تتعلق به أولى من غيره ، فكذلك القول فى العلل ، وهذه جملة كافية .

دليل آخر :

وقد استدل على أنه لا ثانى مع الله بأن من حق كل قادرين أن يصح اختلاف دواعيهما وأغراضهما ؛ وإلا التبس حالهما بحال قادر واحد ، ولو كان معه تعالى ثان ، لأدى إلى خلاف ذلك ، لأنه كان يجب كونهما عالمين بأنفسهما ، ويستحيل عليهما الظنون ، فلا يصح على هذا الحد أن تختلف دواعيهما ؛ لأن ما يعلمه أحدهما صلاحا يعلمه الآخر كذلك ، وما أدى إلى ذلك وجب فساده لما فيه من التباس حال القادرين بحال واحد .

فإن قيل : أليس قد يصح الفعل من القادر ، وإن لم يكن إليه داع ، فكيف يقال إن دواعيهما إذا اتفقا ، التبس حالها بحال القادر الواحد ، مع تجويز تمانعهما

والحال هذه ؟ قيل له : إن الفعل ، وإن صح من القادر فى الحقيقة ، فمن حق العالم / بجميع أفعاله أن لا يفعله إلا لغرض . فإذا وجب ذلك فيه ، فلو كان معه ١٧٩ا-١٧٩ب تعالى ثان ، لأدى إلى ما قلناه ، لأنه لا يصح أن يفعل أحدهما الشئ إلا لعلمه بأنه على صفة تقتضى إيجاده ، ومتى وجب ذلك لم يصح من الآخر أن يكون غرضه خلاف ذلك ، وفى هذا إيجاب ما قدمناه من التباس حال القادرين بحال قادر واحد .

فإن قيل : إنما يجب فى القادرين أن تختلف دواعيهما إذا تغاير مقدورهما ، ويجب لو كان معه تعالى ثان أن يكون مقدورهما واحدا ، فلا يجب ذلك فيهما . قيل له : هذا يؤكد الدلالة ؛ لأنه يوجب أن لا يتغاير فعلهما ولا تختلف دواعيهما ، وهذا فى أنه يوجب التباس حالهما بحال قادر واحد آكد .

واعلم أنه لا يمتنع تساوى الفعلين الضدين فى الصلاح ، وإذا لم يمتنع ذلك ، فلو كان معه ثان ، كان لا يمتنع أن يحاول أحدهما إيجاد فعل ، ويحاول الآخر إيجاد ضده ، لعلمهما بتساويهما فى الصلاح والحسن ، وهذا يوجب انفصال حالهما من حال قادر واحد ، لأنه قد اختلف غرضهما فى الفعل كما ترى . على أن الفعل الحسن ، إذا لم يحصل له صفة زائدة على حسنه ، أو على كونه إحسانًا ، فلفاعله أن يفعله ، وله أن لا يفعله . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع من أحدهما أن يريد إيجاد فعل حسن ، ومع علم الآخر بحسنه لا يريد فعله ويريد فعل ضده إذا كان بمنزلته .

على أن القادر لا يمتنع أن يفعل الصلاح وغيره ، والحسن والقبح ، ويصح ذلك منه وإن كان لا يختاره ، فلو كان معه / ثان ، لكان لا يمتنع أن يحاول ١٢٩ب-١٨٠ا أحدهما إيجاد الشئ ، ويحاول الآخر ضده ، وإن اختلفا فى الحسن والقبح ، وأنهما لا يختارانه ، لا يخرجهما من صحة ذلك فيهما . ومتى صح ذلك فيهما ،

فقد انفصل حالهما من حال قادر واحد.

على أن هذا المستدل، إن قصد بهذا الدليل أنه متى لم يختلف دواعيهما، لم يكن لنا طريق إلى إثباتهما، فلا وجه للتعلق به، لأن لقائل أن يقول: جوز ذلك، وشك فيه، وإن لم يكن لك إلى إثباته طريق، وله أن يقول: إن اعتمادك على أن لا دليل عليه يصح بانفراده، وإن لم يقدم هذه المقدمة، فلا وجه لذكرها، وإن أراد أن حالهما يلتبس بحال قادر واحد، فقد بينا فساد ذلك.

فإن قال: أريد بذلك أن إثبات قادرين تتفق دواعيهما لا يصح، كما لا يصح مثله في الشاهد. وهذا بعيد، لأن ماله لم يصح ذلك في الشاهد اختصاص كل واحد من القادرين بضروب من الدواعي دون صاحبه من ظن واعتقاد وغيره، وذلك لا يتأتى في القادرين لأنفسهما، فالتعلق بهذه الدلالة يبعد من هذا الوجه.

دليل آخر:

وقد يستدل على ذلك بأن يقال إن في إثبات ثان مع الله جل وعز إثبات اثنين لا ينفصل حالهما من حال واحد، وما أدى إلى ذلك وجب فساده، لأن مقدورهما يجب كونه واحدا، وكذلك إرادتهما وكراهتهما ودواعيهما، ولا يجوز أن يحتاج أحدهما إلى ما يستغنى عنه الآخر، أو يستغنى عما يحتاج إليه، أو يختص بحال يستحيل على صاحبه، / وهذا يوجب ما قلناه من التباس حال الاثنين بحال الواحد، وذلك يوجب القطع على الواحد، وعلى نفي الاثنين. ١٨٠ ا – ١٨٠ ب /

فإن قيل: إن أحدهما ينفصل من الآخر في نفسه وذاته، وإن كانت أوصافهما وأفعالهما متساوية، فلا يوجب ذلك إبطال كونهما اثنين. قيل له: إنه لا سبيل إلى إثباتهما اثنين في ذاتهما مع القول بما ذكرته من أنهما لا يصح

أن يختلفا في صفاتهما وأفعالهما، كما لا يصح إثبات الواحد واحدا مع القول بأنه يتغاير في صفة، أو يختلف، ولا فرق بين إثبات اثنين بحقيقة الواحد وبين إثبات الواحد بحقيقة اثنين.

فإن قيل: إن حالهما ينفصل من حال الواحد بأن يعلم باضطرار تغايرهما وإن استويا في الفعل والصفات. قيل له: إن طريق إثباتهما، إذا كان هو الدليل، فيجب أن يكون في الأدلة ما يقتضي انفصال حالهما من حال الواحد، ويجب أن يكونا في أنفسهما على صفة تمكن العلم بكونهما اثنين، لأن من حق العلم أن يتعلق بالشيء على ما هو به، والحقائق لا تنقلب بتعلق العلم بها، فيجب إثباتهما اثنين على الحقيقة، وانفصال حالهما من حال الواحد، ثم يحكم بصحة العلم بهما.

فإن قيل: إن أحدهما يصح أن يفعل ضد ما يفعله الآخر، وتصح مخالفة دواعيه لدواعي الآخر، فبذلك ينفصل حالهما من حال الواحد. قيل له: إن مقدورهما يجب كونه واحدا، فلا يصح ما ذكرته أولا. ودواعيهما يجب أن لا تختلف مع كونهما قادرين للنفس؛ وإنما نعلم صحة اختلافهما في الدواعي / ١٨٠ب–١٨١ ا متى علم كونهما اثنين، فلا يصح الاعتراض على الطريق الذي به يتوصل إلى نفي كونهما اثنين.

واعلم أن اختصاص أحد الشيئين بصفة ليست هي صفة الآخر يوجب انفصالهما من الواحد، لأنه لا يصح أن يستحق الصفة ولا يستحقها، ويصح أن يعلم من جهة الاضطرار تغايرهما وانفصال حالهما من حال الواحد، وإن كان من جهة الاستدلال لا يصح. ومتى صح بطريق من الطرق معرفة تغايرهما، وانفصال حالهما من حال الواحد، فقد سلم القدح في الدليل.

وبعد: فإن المعلوم من حال الاثنين أن أحدهما يصح أن يقتفي علمه بحسن

الشيء إيجاده ، ولا يقتضى ذلك فى الآخر ، وذلك يوجب انفصال حالهما من حال الواحد . على أن أحدهما لو توهم خروجه من كونه قادرا ، لصح من الآخر الفعل ، وذلك لا يتأتى فى الوحد ، فجميع ما ذكرناه يوهن هذا الدليل .

دليل آخر :

وقد استدل أبو القاسم البلخى رحمه الله بقريب مما ذكرناه ، لأنه قال : قد ثبت أن حقيقة الغيرين أن يوجدا فى مكانين أو زمانين ، أو يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه ، فإذا استحالت هذه الوجوه فى القديمين ، وجب استحالة تغايرهما ، وكونهما اثنين يوجب تغايرهما ، وذلك يتناقض ، لأنه يؤدى إلى إثباتهما على وجه يوجب التغاير وينفيه ، فيجب القطع على أنه جل وعز واحد لا ثانى له .

وقد بين شيوخنا رحمهم الله إبطال هذا الحد فى الغيرين وبينوا أن حقيقة / ١٨١ ا-١٨١ب
الغيرين سواه ، ونحن نستقصى القول فى ذلك فى باب الكلام على الكلابية . فإذا بطل أن يكون ذلك حدا للغيرين ، لم يمتنع أن يقال إن معه جل وعز ثانيا ، ويكون غيراً له من حيث لا يدخل أحدهما فى جملة الآخر كالسوادين فى محل واحد .

فإن قال : إن غرضى بالدلالة التى ذكرتها أن القول بإثبات ثان مع الله يؤدى إلى إثبات اثنين على وجه لا ينفصل حالهما من حال الواحد من جهة المعنى سميا غيرين أم لم يسميا بذلك . قيل له : قد بينا بطلان هذا الوجه فيما تقدم بما لا وجه لإعادته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن اعتقاد الاثنين اثنين بخلاف الصفة التى ذكرها يصح ، والإخبار عنهما يصح ، ولا يتناقض اعتقاد ذلك والخبر عنه ،

وذلك يوجب انفصالهما عند المعتقد من الواحد ، فلا يصح إبطال قوله بأنه يؤدى إلى أن يلتبس الاثنان بالواحد . ومتى قيل له يلتبس طريق ذلك . فلا يصح قيام الدلالة على كونهما اثنين ، وذلك رجوع إلى أنه لا دليل على إثبات ثان مع الله ، وبطل القول بأنهما لا يعقلان اثنين ، ولا ينفصل حالهما من حال الواحد . وقد بينا أن انفصالهما من الواحد بالعلم الضرورى يصح ، ولا بد من أن تثبت كل واحد منهما قادرا على أن يضطر الواحد منا إلى ذلك .

وبعد: فإن القديم تعالى قادر على إيجاد حيين لا فصل بينهما فى الصورة على وجه من الوجوه ، ولا يوجب التباسهما بالواحد نفى كونهما اثنين ، بل قيل إن العلم
بكونهما اثنين ، لما صح ، ثبت ذلك فيهما ، فكذلك القول فيما ذكره . / ١٨١ب-١٨٢ا

وليس له أن يقول : قد كان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر ، ويصح أن يتغايرا بالمكان ، وذلك يوجب انفصال أحدهما من الآخر ، ففارق حكمهما حكم القديمين . وذلك لأنه كان يجب إذا كان وقت وجودهما واحدا وجدا معا أن يلتبس الحال فيهما فى ذلك الوقت ، وأن لا نفصل بينهما وبين الواحد من غير جهة الإدراك .

فإن قال : إذا صح أن نفصل بينهما من وجه من الوجوه ، فقد استقام القول بمفارقتهما للواحد . قيل له : فكذلك إذا صح أن نعلم باضطرار مفارقة القديمين للواحد ، فقد تم القول بانفصالها من الواحد .

دليل آخر :

وقد استدل شيخنا أبو على رحمه الله ، وقبله شيخنا أبو الهذيل ، والخلف من المتكلمين ، بقريب مما قدمناه ، وهو أن إثبات اثنين لا يصح أن لا يكونا فى زمانين ، أو مكانين، أو يختلفان بوجه من الوجوه . فإذا لم يصح ذلك ، لم يمكن

أن يثبتا اثنين أو يعلما كذلك ، وذلك يوجب كون القديم سبحانه واحدا .

وقد اعترض شيخنا أبو هاشم رحمه الله هذه الدلالة فى كتاب (العيون) من وجوه كثيرة ، واستقصى القول فيه وفى غيره من كتبه ، وقال إن المعتمد فى هذه الدلالة ، إن أراد إثبات اثنين ، لا يصح فى الشاهد إلا على هذا الوجه ، فقد علم أن إثبات الواحد فى الشاهد لا يصح أيضاً إلا فى زمان ، أو مكان ، فإن أوجب ذلك نفى الثانى ، فما قلناه يوجب نفى الواحد .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لا يمتنع أن يعتقد المعتقد إثبات ثان مع ١٨٢ ا – ١٨٣ب / الله ، ويثبتهما / لا فى زمان ولا فى مكان . ويجيز ذلك عن حالهما ، فلا بد فى إفساد اعتقاده من دليل سوى هذه الدعوى . وقد ثبت أن القديم تعالى يصح أن يخلق جوهراً منفرداً ، فيوجد لا فى زمان ولا فى مكان ، إذا لم يكن هناك حادث سواه ، ثم يخلق من بعد جوهراً آخر لا فى زمان ولا فى مكان ، وذلك يقتضى إثباتهما اثنين لا فى زمانين ، ولا فى مكانين ، ولا بينهما اختلاف . هذا إن أراد بالمكان ما يتمكن الجسم عليه ، وإن أراد به المحل ، فقد علم أنه لا محل للجوهرين ، ولا لإرادتى القديم سبحانه لو خلقهما لا فى مكان ، ولم يوجب ذلك أن لا يكونا اثنين . فإن قال أعنى بما أوردته من الدلالة أن إثبات ثان مع الله يوجب أن لا ينفصل حالهم من حال الواحد ، من حيث يجب اشتراكهما فى الصفات والأفعال ، فذلك مما قد بينا من قبل القول فيه ، وهو أقوى ما يقال فى هذا الباب .

دليل آخر :

وقد استدل على ذلك بأنه لو كان معه ثان ، لم يخل من أن يستسر أحدا بسر دون صاحبه ، أو لا يصح ذلك ، فإن قدر على ذلك ، فصاحبه جاهل ،

أو غير عالم بما استسر به دونه ، وفى ذلك إخراج له من أن يكون قديما ؛ وإن لم يقدر على ذلك فهو عاجز أو متناهى المقدور ، وذلك يحيل كونه قديما ، فيجب كون القديم جل وعز واحدا ، وهذا فى غاية البعد ؛ لأن كل واحد منهما ، إذا وجب كونه عالما لنفسه ، وجب أن يعلم كل ما يصح كونه معلوما ، وإذا وجب ذلك فيهما ، لم يصح أن يستسر إحدهما دون صاحبه / شيئاً ، وإذا استحال / ١٨٢ب – ١٨٣ ا ذلك استحال كونه مقدوراً .

ولقائل أن يقول : إنما لا يصح أن يستسر أحدهما دون صاحبه ؛ لأن ذلك ليس بمقدور ، لا أنه يقدر على ذلك أو لا يقدر ، وهذا فى بابه بمنزلة قائل لو قال : أيوصف أحدهما بإعدام صاحبه أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وتوصل بذلك إلى نفى الثانى . فكما لا يصح ذلك لأن إعدام القديم يستحيل ، فدخوله تحت القدرة محال ، وكذلك استسرار الشىء دونه ؛ فإذا ثبت ذلك ، لم يجب أن يكون أحدهما ، إذا لم يصح أن يستسر بشىء دون صاحبه ، أن يكون عاجزا ؛ لأن العاجز إنما يجب كونه عاجزاً عن الشىء إذا صح وجود ذلك الشىء ، فأما إذا استحال ذلك فيه ، لم يجب إثبات من لا يصح أن يفعله عاجزا ، كما يجب ذلك فى اجتماع الضدين ، وقلب الأجناس وما شاكله .

دليل آخر :

وقد استدل على ذلك بأنه تعالى لو كان له ثان ، لم يخل القول فيهما من وجهين : إما أن يقدر كل واحد منهما على أن يظهر أياديه ، ويدل على نفسه وعلى أنه المنعم بها ليشكر ، أو لا يقدر عليه ؛ فإن لم يقدر عليه ، وجب كونه عاجزا أو ممنوعا ، وذلك يحيل كونه قديما ؛ وإن قدر على ذلك ، لم يخل من أن يفعله ، أو لا يفعله ؛ فإن فعله لوجب أن يعرف عند الفكر والنظر صنع أحدهما ، ويفصل بينه وبين

صنع الآخر ، وذلك مفقود ؛ وإن قدر على ذلك ، ولم يفعله ، فهو عابث ؛ لأن
١٨٣ ا-١٨٣ب من قدر على إظهار نعمه التى يستحق بها / الشكر والمدح من غير ضرر يلحقه ، فلم يفعله ، فيجب كونه عابثا ، وذلك لا يصح على القديم ، فيجب الحكم بأنه تعالى واحد لا ثانى له .

واعلم أن ما ادعاه من أنه يقدر على إظهار أياديه مسلم وما قاله من أنه يوصف بالقدرة على أن يبينها من أيادى غيره . فلقائل أن يقول : إن ذلك ليس بمقدور ، فلا يجب وصفه بالقدرة عليه ، لأن ما يقدر عليه أحدهما يقدر الآخر على مثله ، فلا يكون لأحد الفعلين من الاختصاص فى باب الدلالة عليه ؛ لأن ما ليس للآخر فلا يمكن أن يعلم به فاعله معينا ، ولا يصح كونه دليلا عليه ، قصد إليه أم لم يقصد؛ لأن القصد لا يؤثر فى هذا الباب . فمتى علم من حال الشىء أنه لا يصح أن يدل على أمر من الأمور لم يتغير حاله بالقصد ، فلا يجب إذا لم يوصف بالقدرة على ذلك أن يكون عاجزا ، ويفارق حالهما حال القادرين منا ؛ لأن أحدهما قد ينفصل من الآخر المنعم عليه بوجوه سوى الفعل ، ولو لم يصح أن يعرف الفصل بينهما إلا بالفعل ، وعلم أن مثل ما يقدر عليه أحدهما يقدر عليه الآخر ، لم يصح وصف أحدهما بالقدرة على أن يبين صنعه من صنع صاحبه كما ذكرناه فى القديمين .

وبعد : فلو ثبت أنه قادر على إبانة أياديه من أيادى صاحبه ، لم يمتنع أن يقال إنه يحسن منه أن ينعم وإن لم يبن ذلك من نعم صاحبه ، ولا يوجب ذلك كونه غنيا ؛ لأنه لما يختص به من النفع للغير يحسن وإن لم يبن من نعم غيره ؛ ولذلك يحسن الإنعام على من لا يعقل موضع / النعمة ، ولا يصح منه القيام بشكره ، كالأطفال والبهائم .

فإن قيل : أفليس القادر منا ، لوصح أن ينفع غيره على وجه يقتضى صحة
١٨٣ب-١٨٤ ا / معرفته بأنه المنعم دون غيره ، وصحة شكره إياه ، فلم يفعله على هذا الوجه كان

قبيحا ، فهلا قلتم بمثله فى القديم سبحانه ؟ قيل له : لوصح من الواحد منا الإنعام على غيره بما لا تلحقه فيه كلفة لحسن منه ذلك ، وإن لم يعرف المنعم عليه موقع النعمة ليشكره ؛ وإنما يقبح منه ماسألت عنه لو قبح من حيث كان يلحقه الضرر بالإنعام ؛ وإنما يحسن ذلك عنده لأنه يعتاض عليه ما يلحقه من السرور بالشكر؛ فلذلك يصح أن ينعم على الوجه الذى سألت عنه .

فأما إذا كان مقصده بالإنعام استحقاق الثواب ، وفعله لحسنه فى عقله ، فلذلك يحسن منه وإن لم يشكره عليه ، ولاصح ذلك منه . ولذلك يصح من الواحد منا أن ينفع الطفل والبهيمة وإن تعذر منهما الشكر . ولا فرق بين تعذر الشكر من المنعم عليه لشىء يرجع إليه وبين تعذره منه لشىء يرجع إلى المنعم ، وأنه لا يصح أن يعرف أنه المنعم دون غيره .

دليل آخر :

وقد استدل على ذلك بأن قيل : لو كان معه تعالى ثان ، لأدى إلى أن لا يعرف المكلف من تلزمه عبادته من حيث لا يعرف من الذى خلقه واختاره وأنعم عليه النعم التى توجب العبادة ، وفى ذلك إسقاط التكليف ، فإذا ثبت
صحته ، وجب القول بأنه لا ثانى له / . ١٨٤ ا-١٨٤ب

واعلم أن سائر ما كلفه المكلف من جهة العقل يصح منه أداؤه وإن لم يعرف ذات المنعم عليه ، والفصل بينه وبين غيره ، كما يصح منه أن يفعله إن لم يعلم أن له صانعا أصلا ، ولو كان من شروط صحته التقرب به إلى من يعبده ، لما صح ذلك منه مع الجهل به أصلا ؛ فإذا صح أن هذه الأفعال تصح منه على هذا الوجه، لم يمتنع القول بأن المكلف يصح تكليفه وأداء ما كلفه وإن لم يعرف الذى أنعم عليه . والقول فى معرفة الله تعالى ، وسائر المعارف العقلية ، كالقول فى سائر

العقليات ، فى أنه يصح منه على الوجه الذى كلف ، وإن لم يعرف المنعم عليه ، وذلك فى المعرفة واجب ؛ لأن علمه بالله لا يصح أن يكون متقدما له ؛ لأنه يوجب كونه متقدما لنفسه .

وبعد : فإن معرفة الله إنما صارت لطفا من حيث علم عندها استحقاق العقاب على القبيح ، والثواب على الحسن ، فيكون المكلف عند علمه بهما أقرب إلى اجتناب القبيح والإقدام على العبادة ، وذلك يتم له ، علم أن القديم جل وعز واحد لا ثانى له ، أو لم يعلم ذلك ، فالتعلق بجميع ذلك لا يصح .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن الإنعام قد يستحق به الشكر على الجملة وإن لم يعرف المنعم عليه من يشكره على التفصيل ، فكذلك لا يمتنع عليه ما يستحق به العبادة وإن لم يعرف من يعبده على التفصيل إذا علم فى الجملة المنعم عليه .

دليل آخر :

ومما استدل به على ذلك أن الصفة تدل على صانع واحد ، ولا تقتضى صانعا
ثانيا ، كما لا تقتضى مازاد عليه . وإثبات الثانى / كإثبات ثالث ورابع ، ثم كذلك [١٨٤ب ـ ١٨٥ا /]
أبدا إلى مالا نهاية له ، وذلك فاسد ، فثبت أن القديم تعالى لا ثانى له .

ولقائل أن يقول : قد علم بالدليل استحالة ما لا يتناهى من القدماء ، وثبت الواحد ، فيجب القضاء بصحة هذين الوجهين ؛ فأما العدد المحصور فلا دليل على نفيه ، فيجب التوقف فيه ، كما يجب التوقف فى سائر ما لا دليل عليه ؛ وإنما كان يتم ما قاله لو كان ماله بطل إثبات ما لا نهاية له من القدماء ثابتاً فى العدد المحصور ؛ فأما إذا لم يثبت فيه فارق حاله حاله ، وهذا كما يجوز وجود العدد المحصور من القادر ، ويحيل أن يوجد ما لا نهاية له .

وقد استدل بهذا الكلام على طريقة أخرى ، وهو أنه قيل له : من حق الواحد إذا تعدى فى حكمه أن لا يقف على عدد محصور ، كما تقولونه فى القدرة وكيفية تعلقها بما تتعلق به ، وكقولكم فى سائر أجناس الأعراض أنها لو تعدت فى الثبوت الواحد لم تقف على حد ، وقلتم فى القدرة والعجز لما لم يكن لهما
فى الجنس ثان تعلقا بالشىء الواحد فقط ، فكذلك القول فى القديم تعالى / أنه [١٨٥/ ١٨٥ا ـ ١٨٥ب]
لو تعدى الواحد لم يقف على حد ؛ وإذا بطل إثبات ما لا نهاية له من القدماء ، بطل ببطلانه إثبات ثان وثالث ، ووجب كون القديم تعالى واحداً .

واعلم أن الذى نعتبره فى القدرة ، هو أنها إذا تعلقت بالمقدور ، متى تعدت فى التعلق الوجه الواحد ، لم تنحصر . فأما من حيث إثبات الأعداد ، فلا يجب فيه ما ذكرته دون أن يعلم بدليل مستأنف أنه لا يتعدى الواحد فى التعلق ، ولذلك يجوز تعلق العلم بمعلومات على جهة الجملة ، وحلول التأليف فى المحلين .

فإن قيل : إذا كان تعلقه جل وعز لنفسه بالمقدور كتعلق القدرة ولم تتعد الواحد فى التعلق من بعض الوجوه ، وفى الوجه الذى تعدت لم تقف على حد ، فقولوا فى القديم تعالى مثله ، واعتمدوا على هذا الدليل فيه . قيل له : إنا نعتمد على ذلك فى القدرة ليثبت حكمها به ، لا ليثبت عددها ، وقد ثبت أن حكم القديم سبحانه مفارق لحكمها فى هذا الوجه من حيث تعلق بالمقدور تعلق القادرين ؛ فيجب أن يجوز أن يكون حاله مخالفا لحالها ، فيصح أن يتعدى عن كونه واحدا ، ويقف على حد ، ويفارق القدرة فى هذا الباب ، وإنما يجب ذلك فى الحوادث لأنها محدثة ، فيصح أن يتعلق القادر بها على هذا الوجه ، فأما القديم فلا يجب ذلك فيه ؛ فقد بان بهذه الجملة ما فى هذا الكلام .

دليل آخر :

١٨٥ب-١٨٦ ا/ وقد استدل على ذلك بأن فى / إثبات الثانى إثبات ما لا دليل عليه من جهة العقل ، وما لا دليل عليه يجب نفيه ؛ لأن إثباته يؤدى إلى الجهالات بأن تثبت فى الأسود معان بها صار أسود غير السواد من غير دليل ، ويؤدى إلى أن يثبت من معلول العلل غير ما عقلناه ، وما أدى إلى هذه الجهالات وجب فساده، وذلك يوجب كون القديم تعالى واحدا .

فإن قيل : أليس تجوزون فى دار مبنية أن بانيها أكثر من واحد وإن لم يكن عليه دليل ، فجوزوا مثله فى القديم ؟ قيل له : إن للعلم بأن للدار بانيين وثلاثة طريقا سوى الاستدلال ، وهو المشاهدة أو الخبر ، فلا يجب إذا لم يكن عليه دليل نفيه ، وليس للعلم بإثبات ثان قديم طريق سوى الدلالة لو كان معه ثان ، فإذا تعذرت وجب نفيه .

فإن قيل : جوزوا أن يُعلم القديم الثانى من جهة السمع ، وإن لم يكن على إثباته فى العقل دلالة ، كما قلتم مثله فيمن بنى الدار . قيل له : إن السمع لا يكون إلا كلاما للقديم تعالى ، ولا يصح أن تعلم صحته إلا وقد علم أن القديم واحد ، فكيف يصح أن يجعل طريقا إلى نفى ثان مع الله ؟

وقد أيد بعضهم هذه الدلالة بأن قال : إذا كان ما طريق العلم به الإدراك بالحواس وجب نفيه إذا لم يدرك مع سلامة الحاسة وارتفاع الموانع المعقولة لعدم ١٨٦ ا-١٨٦ب/ الطريق الذى به يتوصل إلى معرفته ، فما طريق العلم به / الدليل العقلى يجب أيضا نفيه إذا عدم فيه الدليل . وإنما قلنا إنه لا طريق فى أدلة العقل عليه لما قدمناه من أن فعل أحدهما لا يختص به على وجه يمكن الاستدلال به عليه ، ولا طريق إلى معرفته إلا العقل ، ولا يصح أن يعلم باضطرار فى حال التكليف ، فقد ثبت صحة ما قلناه .

واعلم أن هذا الدليل لا يصح لأنا إنما نقفى بنفى ما لا دليل عليه من جهة العقل ، لا لأنه لا دليل عليه ، لكن لأن إثباته يقتضى بطلان ما علم صحته ، أو يقتضى إثبات ما لا يعقل ، أو يقتضى كون الموجود فى حكم المعدوم فى إخراجه من أن يكون له حكم فى الوجود . ألا ترى أنا نقول إن فى إثبات معنى مع الحركة يوجب كون الجسم متحركا دون الحركة إخراج لها من أن تكون موجبة لذلك ، مع أن العلم بكونها موجبة لذلك قد حصل ، لأنه متى لم يصح كونها موجبا لم يصح كون ما قارنها موجبا ، لأن الحكم الموجب عند وجودهما حصل ، فصرفه إلى أحدهما دون الآخر لا يصح ، فثبت على كل حال أن الحركة موجبة ، وأن لها حظا فى الإيجاب ، وتجويز معان أخر معها يؤدى إلى بطلان ذلك ، فيجب القضاء بفساده . وكذلك نقول فى نفى وجود معنى سوى السواد ينفى البياض ، ونقول لمن ادعى أن المحبة معنى سوى الإرادة أن ذلك لا يصح إثباته ؛ لأنه لا يعقل . ومن ادعى فى الجسم معانى أخر / من غير أن ١٨٦ب-١٨٧ ا يشير إلى حكم يحصل له من أجلها يفسد قوله ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون وجودها كعدمها ، وذلك لا يصح لأنه لا بد من حصول حكم لها فى حال الوجود ، أو صحة حصولها على وجه مخصوص لولا ذلك لم يكن وجودها إلا كعدمها .

وكل هذه الطرق لا تصح فى إثبات الثانى القديم ؛ لأنه لا يصح أن يقال إن فى إثباته إبطالا لشىء معلوم ، ولا أن وجوده كعدمه ، ولا أنه إثبات لما لا يعقل فكيف يصح التوصل بهذه الطريقة إلى نفيه ؟ وهل سبيل من أوجب نفيه من هذا الوجه إلا سبيل من نفى أن يكون فى المتحرك حركة بمثل هذه الطريقة ؟ فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك ما قاله . ومتى قال إن فى إثباته إبطالا لما علم صحته من أن القديم لا يجوز أن يمنع ، أو لا يصح أن يتعذر عليه الفعل لا لمانع ، ففى هذا رجوع إلى ما ذكرناه نحن من الدليل .

ولما ذكرناه جوز شيخنا أبو على رحمه الله أن يكون فى المقدور لون غير هذه الألوان ، وجوز هو وشيخنا أبو هاشم رحمهما الله من جهة العقل كون ضد للجسم وفصلا بينه وبين تجويز أضداد للأجناس التى يقدر عليها ، من حيث لو صح ذلك لصح منا أن نفعلها، وذلك متعذر . وإنما نقضى بنفى ما طريق إثباته الإدراك من حيث علمنا بالدليل أن المدرك يجب أن يدرك المدرك إذا لم يكن هناك منع ، فإذا لم ندركه علمنا نفيه ، ولذلك لا نحكم بنفى ما لو كان موجودا لم يجب أن ندركه ، / كالأجسام اللطيفة ، ولم يثبت بالدليل أن ما لا يعلم بدليل العقل يجب ١٨٧ ا -١٨٧ب
نفيه ، فحمل أحدهما على الآخر لا يصح .

وأما تعلق المستدل فى الجواب عما ألزم نفسه من تجويز بان آخر للدار بما تعلق به ، فلا يصح ؛ لأن لمن يقول بإثبات ثان أنه يمكن معرفته بطريق آخر ، كما يمكن معرفة البانى الثانى للدار ، وهو بأن يعلم باضطرار من قبل الله تعالى ، وهذه الجملة تغنى عن الإطالة فى هذا الباب .

وقد بينا فى مسألة المنع والتمانع أن الاعتماد على أنه لا ثانى مع الله من طريق السمع يصح ، وبينا الحال فيه ، فلا وجه لإعادته على التفصيل . وجملة ما قلناه فيه إن العلم بأنه تعالى عالم غنى يصح ويسلم ، وإن لم يعلم هل معه ثان أم لا . فإذا صح العلم بذلك من حاله ، لم يمتنع أن يعلم بخبره كونه واحدا لأن صحة خبره لا تفتقر إلا إلى هذين القسمين كما ذكرناه فى العلم بأنه جل وعز لا يرى ، وبينا أن تجويزه كون ثان مع الله لا يمنعه من العلم بذاته ، لأنه يصح أن يعلم بخروج تعلق الأجسام ، وسائر ما يختص القديم جل وعز من الأعراض ، وبينا أنها متعلقة بمحدث مخالف لنا وإن لم نقطع على أن ذلك المحدث واحد .

فإذا علمنا من بعد أن من حق المحدث أن يكون عالما غنيا ، صح أن نعرف

بخبره ، ولا يقدح توقفنا فى هل له ثان أولا فى علمنا بأنه قادر لنفسه لا يجوز المنع عليه : /لأنا نعلم فى الجملة بأنه ممن يمنع غيره إذا مانعه ، وأنه لا يصح أن / ١٨٧ب-١٨٨ا
يمنع فى الحقيقة ، وإنما نقول إن كونهما قادرين لأنفسهما يقتضى تعذر الفعل عليهما من غير مانع على ما قدمناه ، من حيث كان القول يؤدى إليه ، لا أن العلم بأنه قادر لا يسلم دون إبطاله ، ولا يؤدى الجهل بأنه واحد إلى أن يصح أن نعبده من جهة العقل ؛ لأن العبادات العقلية لا تفتقر صحتها إلا إلى أدائها على الوجه الذى له وجبت ، ولا يجب أن يكون من شرط صحتها التقرب إلى من تلزم عبادته ، وإنما ذلك شرط فى العبادات الشرعية دون العقليات ، ويصح منه ، مع الشك فى إثبات قديم ثان مع الله ، أن يعرف من خلقه على الوجه الذى يلزمه أن يعلمه عليه ، فليس لأحد أن يقول إن ذلك يؤدى إلى جهله بمن خلقه وأنعم عليه .

فصل

فى أن القادر قد يكون قادراً وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو لما يجرى مجراه

اعلم أن فى جملة ما قدمناه من الأدلة ما لا يسلم إلا بعد بيان هذا الأصل، والذى لأجله صح عندنا كونه قادراً وإن تعذر عليه الفعل لمنع، أو ما يقوم مقامه، أن الحال التى يختص بها القادر لا توجب وقوع مقدوره، وإنما يصح لاختصاصه بها منه اختيار الأفعال، فلا يمتنع حصولهما وإن تعذر الفعل عليه إذا عرض / ١٨٨أ-١٨٨ب
ما يحيل وجود المقدور، أو وجوده على وجه. يبين ذلك صحة كون الواحد منا قادراً على ما سيقع منه فى المستقبل، وإن تعذر عليه إيجاده فى الثانى لأمر يرجع إلى المقدور بدونه، ولذلك صح كونه تعالى قادراً فيما لم يزل، وإن استحال وجود الفعل فيما لم يزل، أو فى الوقت الذى لا يكون بينه وبينه ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها لاستحالة وجود الفعل فى هذه الحال، ولا يحيل ذلك كونه قادراً، لأن ماله ولأجله يصح منه إيجاد الأفعال فى الأوقات التى يوجدها هو مختص بها فيما لم يزل، لأنه لو لم يكن مختصاً بها لأدى إلى كونه قادراً بقدرة، لأن الصفة إذا تجددت، ولم يكن هناك ما يوجب تجددها، فلا بد من أن يكون الموجب لتجددها معنى يوجب ذلك، ولذلك جوزنا كونه مدركاً لا لعلة؛ لأن هناك ما أوجب تجدده بشريطة وجود المدرك.

وليس القديم جل وعز على حال يقتضى وجوب كونه قادراً بشريطة وجود شىء أو عدمه، ولا كون القادر قادراً متعلق بشرط، فلذلك وجب ما قلناه لو تجدد حاله فى كونه قادراً، وكونه قادراً بقدرة يستحيل، لأنه يؤدى إلى أن لا توجد القدرة

أبداً، ولا يحصل قادراً على وجه، وهذا محال؛ لعلمنا بصحة الأفعال منه جل وعز.
فقد ثبت أنه تعالى فيما لم يزل يختص بالحال التى لكونه عليها تصح الأفعال منه /، ١٨٨ب-١٨٩أ
وإن لم يصح وجود مقدوره فيما لم يزل. وإنما صح ذلك لأن القادر فى كونه قادراً يتعلق بالمقدور، ومن شرط صحة إيجاده لمقدوره اختصاصه بكونه قادراً، وكون المقدور مما يصح وجوده، ولهذا قلنا إن ما أحال وجود الفعل على كل وجه أحال كونه قادراً على كل وجه، وما أحال كونه قادراً أحال وجود مقدوره، وأجرينا القول فيها مجرى القول فى العلة والمعلول، فمتى عرض ما يمنع من وجود المقدور، ولم يكن ذلك العارض مما يحيل وجوده على كل وجه، لأنه كان يصح أن لا يحصل عارض فيصح وجوده، فيجب أن لا يحيل ذلك كونه قادراً؛ وكذلك متى امتنع وجود الفعل لأمر يختص الفعل فى حال مخصوصة أن لا يحيل كونه قادراً إذا صح منه إيجاده فى وقت سواء.

فإذا ثبت صحة كونه تعالى قادراً فيما لم يزل، وفى سائر الأحوال، وإن لم يصح أن يوجد مقدوره فيما لم يزل بأن يكون لم يزل حالا لوجود مقدوره، لم يمتنع صحة كون الواحد منا قادراً وإن تعذر عليه الفعل.

وما يقوله شيخنا أبو على رحمه الله من أن القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ والترك لا يؤثر فى هذا الباب؛ لأنه إنما يوجب ذلك إذا ارتفعت الموانع وما يجرى مجراها، ويجيز، مع حصول المانع، أن يخلو من الأمرين، وإن كنا قد بينا نحن أن خلوه من الأخذ والترك يصح مع التخلية / كصحته مع الموانع. ١٨٩أ-١٨٩ب

على أن الدلالة قد دلت على أن القدرة غير موجبة، وأنها سابقة للمقدور؛ فإذا ثبت ذلك، لم يمتنع كون الإنسان قادراً فى الحال الأولى، وإن لم يكن فاعلا؛ وإذا صح ذلك، وثبت أن وجود المقدور مع وجود ضده يستحيل،

لم يمتنع أن يوجد القديم تعالى فى جسم القادر منا ضد مقدور القدرة فى الثانى ، فلا يصح منه إيجاد مقدوره فى الثانى . وعلى هذه الطريقة يقع التمانع بين القادرين منا ؛ ولولا أن الممنوع مع كونه ممنوعا هو قادر فى الحقيقة ، لم يدل منع القادر غيره على كونه أقدر منه ، ولذلك لا يدل منع الواحد منا العاجز على أنه أقدر ، لأن دلالته على ذلك يستحيل . وهذه الطريقة مستمرة ، قيل ببقاء القدرة أو لم يقل بذلك ، وإن كان الدليل قد دل على أن القدرة باقية . فإذا صح ذلك فيها ، لم يمتنع أن يدوم حال القادر منا فى كونه قادرا لدوام وجودها فيه ، ويعرض مع ذلك ما يمنع إيجاد المقدور ، ولا يؤثر ذلك فى بقائها ؛ لأن الذى يؤثر فى إيجاد المقدور لا يضادها ، ولا يضاد ما يحتاج إليه ، فلا يصح القول بأنها تنتفى به . يبين ذلك أن القادر منا على تحريك يده قد يعرض فى يده تسكين الأقدر له . وقد علم أن السكون لا ينافى القدرة ، ولا ما تحتاج إليه ؛ لأنه لو نافاها ، لأدى إلى كونه منافيا لمختلفين غير متضادين ، وهو الحركة / والقدرة ، ولأدى إلى كونه منافيا[1] للقدرة ، وإن لم يتعلق بمتعلقها من المقدور ، ولا يوجب الحال لما يوجبه من الجملة . وتضاد الشيئين على غير هذا الوجه لا يصح ، لأن ما يختص المحل ، ولا يتعلق بغيره ، يستحيل كونه ضدا لما يختص الجملة ويتعلق بغيره ، ولا يصح كونه مضادا لما تحتاج إليه ، لأنها تحتاج إلى الحياة والبنية ، وسائر ما تحتاج الحياة إليه ، والسكون لا يضاد شيئا من ذلك ، لصحة وجوده أجمع مع الحركة كصحة وجوده مع السكون ؛ وإذا صح أن السكون لا ينافى القدرة على وجه ، والبقاء يجوز عليها ، فما الذى يمنع من بقائها فى يد القادر منا وإن منعه غيره عن تحريك يده بتسكينها ؟ وهذا يصحح القول بأن الممنوع قادر على الحقيقة .

١٨٩ب–١٩٠ا /

(١) من قوله : لمختلفين غير متضادين . . . إلى قوله : : ولأدى إلى كونه منافيا ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، وثبت فى نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

وبعد : فلا فصل بين من قال إن منع أحد القادرين الآخر لا يدل على كونه أقدر منه ، وبين من قال إن صحة الفعل منه لا تدل على كونه قادرا ؛ لأن طريق الاستدلال فيهما يتفق ولا يختلف ، ومن أفسد ذلك على نفسه لم يمكنه الاستدلال على شىء يعلم باكتساب . فإذا صح أن كونه مانعا له يدل على أنه أقدر منه ، فيجب كون الممنوع قادرا ، وإلا لم يكن للقول بأنه أقدر منه معنى ولا فائدة . يبين ذلك أن الممنوع إنما صح كونه ممنوعا بأن يعلم من حاله أنه لولا منع المانع له لوقع مراده ، ومتى كان المعلوم أن مراده لا يقع على كل وجه لم يصح كونه / ممنوعا .

/١٩٠ا–١٩٠ب

وبعد : فقد ثبت بما قدمناه أن القدر وإن اختلفت فإن مقدوراتها فى الجنس يجب أن تتفق ، وإنما يجب أن تتغاير مقدوراتها فى الأعيان ؛ لأن ذلك يحقق القول باختلافها ، لأنا لو قلنا إن مقدوراتها ليست بمتغايرة فى الأعيان ، لأدى إلى صحة كون مقدور القدر واحدا ، وذلك يوجب تماثلها . فإذا صح بما بيناه من قبل ذلك ، وجب القضاء بأن قدرة اليد هى قدرة على العلم والإرادة ، وإن كان لا يصح وجودهما بها لكون المحل غير محتمل لها ، ولا فصل بين امتناع وجود الشىء لكون المحل غير محتمل له وبين امتناع وجوده لأجل وجود ضده فى المحل إذا كان وجود الضد أولى من وجوده ، فصح بذلك أن القادر يصح كونه قادرا على الشىء وإن تعذر وجوده لمنع أو غيره .

وبعد : فإن قدرة اليد الحالة فى كل جزء منه قدرة على الحركه ؛ ولا يصح من الإنسان أن يبتدئ إيجاد الحركة بها فى المحل دون أن يحرك جملة العضو ، فقد صح امتناع وجود مقدور القدرة إلا بشريطة : فلو أوجد الله سبحانه القدرة فى ذلك الجزء فقط ، ولم تقارنها القدرة فى سائر الأجزاء من يده ،

لأدى إلى أن لا يصح منه إيجاد الحركة بها ، وذلك يصحح ما قلناه من جواز كون القادر قادراً على الشيء وإن امتنع منه إيجاده .

وقد صح أن الواحد منا قادر على إيجاد الفعل على وجوه مخصوصة ، ويصح أن يعرض ما يمنع من إيجاده على ذلك الوجه ، فلذلك لا يمتنع أن يعرض ما يمنع من إيجاده أصلا / ؛ لأن الوجه الذى عليه يوجد كنفس الوجود فى هذا الوجه ، ١٩٠ب-١٩١ا وإن كان الوجه الذى يوجد عليه يتعلق بغير ما يتعلق الوجود به ، نحو كونه مريدا وعالما وناظرا .

على أن الدلالة قد دلت على أن القدرة هى قدرة على الإرادة ، حصل القادر عالما بالمراد ، أو فى حكم العالم به ، أو لم يحصل كذلك ؛ وهى أيضا قدرة على اعتقاد صفة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك الشيء ، ولا يصح مع ذلك أن تفعل مقدوراتها لعدم ما هو كالأصل له ، فلذلك لا يمتنع ما قلناه من كونه قادرا على الشيء مع المنع من وجوده .

ومما يوضح ذلك ، أن ما يتعذر على القادر منا حمله من الثقيل يتأتى منه مع غيره من القادرين حمله ؛ فلولا أنه قادر على حمله لم يصح منه ذلك عند المعاونة، كما لا يصح ذلك منه عند الانفراد ؛ وفى ذلك دلالة واضحة على أن ثقل الثقيل منع للضعيف من إيجاد مقدوره فيه من الحركة والحمل .

ولسنا نحد القادر بأنه الذى لا يتعذر عليه الفعل مرسلا ، فيكون ما قدمناه ناقضا له ؛ لكنا نقول هو الذى لا يتعذر عليه إيجاد مقدوره من غير منع أو وجه معقول يوجب تعذره ؛ وهذا كقولنا إن من حق الجوهر أن يصح وجود العرض فيه إلا لوجه يوجب امتناع ذلك فيه ، وكقولنا فى السبب إن من حقه أن يوجب المسبب إذا لم يكن هناك منع أو مايجرى مجراه ، وكقولنا إن / الحى هو الذى ١٩١ا-١٩١ب

يصح أن يدرك إذا وجد المدرك وارتفعت الموانع ؛ وكل ذلك يبين أن الصفة قد تقتضى بعض الأحكام بشروط ، فلا يمتنع حصولها ، وامتناع ذلك الحكم عند فقد تلك الشروط أو بعضها .

فإن قيل : إذا جوزتم كون القادر قادراً على ما يمتنع منه إيجاده ، كما جوزتم كونه قادراً على ما يصح أن يوجده ، فكيف السبيل لكم إلى العلم بأن القادر قادر على شيء دون غيره ، أو أن بعض الأحياء قادر دون صاحبه ، فهل ما ذكرتموه من ذلك إلا طريق التباس القادر بغيره ، وما أوجب ذلك وجب القضاء بفساده ؛ قيل له : إن ما ذكرته بعيد ؛ وذلك لأن الذى نجوزه كون القادر قادراً على الشيء وإن تعذر إيجاده لمانع أو لوجه معقول ؛ فأما تجويز كونه قادراً على ما يتعذر فعله لغير وجه معقول فذلك مما نحيله ؛ فإذا صح ذلك ، لم يؤد ما قلناه إلى ما ادعيته من التباس حال القادر بغيره ؛ وذلك أنا نميز بينهما بأن نقول : من صح منه الفعل لولا المانع المعقول ، أو الوجه الذى يوجب تعذر مقدوره ، فيجب كونه قادراً عليه ؛ ومن تعذر منه الفعل على كل حال ، وجدت الموانع أو ارتفعت ، فيجب أن لا يكون قادراً ؛ وهذه طريقة فى الفصل بينهما معقولة ، لا يحيد عنها من يعرف أحوال القادر ومفارقته لغيره ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أفيمكنكم حصر الوجوه التى / لها يتعذر الفعل على القادر ؟ ١٩١ب-١٩٢ا فإن قلتم إن ذلك لا يمكن ، فقد عاد الحال إلى ما ألزمناكم إياه من القول بالجهل بالفصل بين القادر وغيره ، والتباس حال أحدهما بصاحبه ؛ وإن قلتم إن ذلك ممكن ، فيجب أن تبينوا ذلك على جملة أو تفصيل ، وإلا انتقض ما أصلتموه . قيل له : إن ذلك ممكن ، وعلى ذلك بنينا الكلام ؛ لأنا قلنا

إن الموانع والوجوه التى تقتضى تعذر الفعل على القادر يجب أن تكون معقولة ، وإلا أدى إلى كل جهالة ؛ وحصر ذلك ، وإن أمكن ، فذكر جميعه على التفصيل يطول ، وقد ذكرنا طرفا منه فى مسألة المنع والتمانع ، ونذكر الآن جملة نبين بها أن ذلك مما يمكن معرفته ، ونحيل الناظر على موضعه فى المنع والتمانع إذا أراد الوقوف على تفصيله .

فصل

فى بيان ماله يتعذر الفعل على القادر ويمتنع

اعلم أن ماله يتعذر الفعل على القادر لا يخرج عن قسمين : أحدهما وجود معنى ، والآخر عدم معنى . فأما عدم المعنى فعلى ضربين : أحدهما يوجب عدمه تعذر جنس الفعل ، والآخر يوجب عدمه تعذر إيجاد الفعل على بعض الوجوه .

فالذى يوجب تغير جنس الفعل أمور : منها عدم الظنون والاعتقادات ؛ لأنه يمنع وجود جنس الإرادة والكراهية / ولا يصح أن يقال إن المانع من وجودها ١٩٢ ا–١٩٢ب
وجود السهو ؛ لأنه لو لم يوجد لتعذر كتعذرهما إذا وجد ، فصح أن المانع من وجودهما عدم ما قلناه ، ومنها عدم الاعتقاد الذى هو الأصل . لأنه يوجب تعذر فعل ماهو فرع عليه ، ومنها عدم المحل ، فإنه يوجب تعذر إيجاد الفعل الذى يختص به ، لأن الدلالة قد دلت على أن مايختص بأحد المحلين لا يصح وجوده فى الآخر ؛ ومنها عدم ما يوجده فى المحل ويحيل جنس الفعل ، وذلك كعدم البنية التى لأجل عدمها فى المحل لا يصح منا إيجاد العلم ولا سائر ما يحتاج إليها فيه ، ومنها عدم المحل أو المحل الثانى ؛ لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف لحاجته فى الوجود إلى المحلين ، وكذلك عدم المجاورات فيهما ؛ لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف :

فأما عدم المعنى الذى يتعذر لأجله من القادر إيقاع الفعل على بعض الوجوه ، فعلى ضروب : منها عدم الإرادة ، فإنه يمتنع عنده إيقاع الأفعال التى بها تقع على بعض الوجوه ، كالخبر والأمر ، وعدم العلم بكيفية الفعل ؛ لأن ذلك يقتضى

تعذر إيقاع الفعل محكما ، ونحن وإن قلنا إن ذلك يصح منه لكونه عالما مريدا ، والعالم المريد إذا كان إنما يصح كونه كذلك بالإرادة والعلم ، صح أن يقال إن عدمهما يمنع من ذلك ، ومنها عدم الآلات التى بها يتمكن القادر منا من إيجاد
ما هى آلة فيه ، نحو عدم آلة الكتابة وعدم اللسان فى تعذر ماهما آلة فيه / ، ١٩٢ب-١٩٣أ

وقد يدخل فى ذلك فساد الآلة إذا كان فسادها لعدم معنى يخرج لأجل عدمه من كونها آلة فى الفعل ، كزوال الصلابة عما يكون آلة لكونه مختصا بالصلابة ، إلى ما شاكله ؛ فأما إذا فسدت الآلة لوجود معنى ، فلا مدخل له فى هذا الباب .

وأما عدم الآلة ، فإنه يقتضى تعذر ارتفاع الاعتقاد على وجه يكون علما ، وإن كان الأقرب عندنا أن الذى يوجب تعذر ذلك أنه يتعذر عليه فعل النظر على وجه تولد ؛ والذى يوجب تعذر فعل النظر انتفاء العلم بالدليل على الوجه الذى لكونه عليه يكون دليلا ؛ وقد يدخل فى ذلك عدم العلم بإزالة ما بوجوده يمتنع على القادر الفعل ، نحو عدم العلم بكيفية فتح الباب إذا أغلق دونه .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن عدم السمع والبصر يقتضى تعذر كونه عالما بالمسموعات والمبصرات على كيفياتها ، ولذلك قال إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخلق فى الأكمه المعرفة بكيفية الألوان على الوجه الذى يخلقه فى قلب البصير ، وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن الصحيح جواز وجود العلم فيه ، وكشفنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وجملة ما ذكرناه فى هذا الفصل ينقسم إلى ضربين : أحدهما لا يعد عدمه منعا ، من حيث كان القادر يتمكن من إيجاده ، ومن إيجاد ما يوجد بعد وجوده ، ومنه ما يعد منعا لتعذر ذلك على القادر ، ومتى تأملته وجدته غير خارج عن
هذين القسمين ، وإن / كان جميع ذلك لا يسميه شيوخنا منعا ، وإن جعلوه ١٩٣أ-١٩٣ب

مقتضيا لتعذر الفعل ، لأن اسم المنع ، فى الأغلب ، يجرونه على ما يمنع من الفعل لكونه ضدا له أو جاريا مجراه .

وقد بينا فى مسألة المنع أن مما أدخله شيوخنا رحمهم الله فى هذا الباب ، أن عدم العلم الضرورى بالأصل يمنع من كون العلم بالفرع ضروريا ، ولذلك أحالوا العلم بقصد القديم ضرورة ، مع أن العلم بذاته مكتسب ، وقد بينا جملة من القول فيه فى (شرح الجامع الصغير) .

فأما المعانى التى لوجودها يمتنع الفعل ، فعلى قسمين : أحدهما يمنع من وجود جنس الفعل ، والآخر يمنع من وجود الفعل على وجه مخصوص : فما يمنع من وجود جنسه ، فهو وجود ضد الفعل فى محله ؛ لأن ذلك يمنع القادر من إيجاد ضده ، إذا كان أكثر من مقدوره ، كنحو العلم الضرورى الذى يمنعنا من إيجاد أضداده . ولو فعل تعالى فى قلب الحى منا كراهة الشىء ، لمنعه من إيجاد إرادته ، ومن ذلك امتناع فعل السكون فى محاذاة جسم ثقيل لا يمكننا تحريكه لثقله ؛ لأن جنس السكون ممتنع علينا لوجود ما فيه من الثقل إذا كان فيه التزاق . هذا على قول شيخنا أبى هاشم رحمه الله ، لأنه يقول إن ما امتنع على القادر تحريكه من الجسم الثقيل يمنع عليه تسكينه . فأما إذا قلنا إن تسكينه يصح ، وإن تعذر تحريكه
على ما بيناه فى مسألة المنع والتمانع ، فالجسم الثقيل لا يمنع تسكينه / وإن تعذر ١٩٣ب-١٩٤أ
نقله ، ويمنع على كل حال من إيجاد السكون فى جسم آخر بحيث هو فيه ؛ لأنه إذا امتنع علينا تحريكه ، وكان إزالته من مكانه لا تصح إلا بتحريكه ، فيجب أن يمتنع أن ينقل غيره من الجواهر إلى مكانه .

فأما المعانى التى تمنع من وقوع الفعل على وجه دون جنسه ، فكالقيد الذى يمنع من فعل الخطى على بعض الوجوه دون بعض ، وكعدم آلة الطيران الذى يمنع

من فعل السكون على وجه دون وجه ، أو كالالتزاق الذى يمنع من وجود الافتراق ، وإن لم يمنع من وجود ما جانسه من الألوان . ويدخل فى هذا الباب ما يمنع من جملة من الأفعال دون آحاده ، كنحو الثقل المانع من فعل الحمل والحركة ، وإن كان جملة منه تمنع دون آحاده ، ووجود الرقة فى الهواء ، فإنه يمنع القادر منا من التصرف والمشى ، وإن لم يمتنع إلحاق ذلك بما تقدم ؛ لأن المانع من ذلك عدم الكثافة والصلابة اللذين عند وجودهما يصح المشى والتصرف ، وهذه الجملة كافية فى هذا الباب .

وهذه الموانع على ضربين : أحدهما يتعلق فى كونه منعاً بحال القادر ، والآخر لا يتعلق بحاله : فالثقل يمنع القادر من الفعل متى كانت قدرته قليلة ، ومتى زادت على عدد الثقيل ، فإنه لا يمنعه من تحريك الثقيل . وأما الضد ، فإنه يمنع بوجوده من وجود ضده على كل حال ، وإن كان لا بد من كون الممنوع أقل قدرا من قدر المانع . ثم ينقسم ذلك : فمنه ما لا يخرج من كونه منعاً مع وجوده ، وإنما يصح من القادر الفعل إذا أبطله ، أو صار فى حكم المعدوم ، ومنه ما يخرج
١٩٤ ا-١٩٤ب/ من / كونه ممنوعا مع وجوده ، فيجب أن يجرى هذا الباب على ما كشفناه من أصوله .

فصل

فى أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد

اعلم أن من اعتقد أن القديم جل وعز جسم ، فلا شبهة فى أنه لا يمكنه العلم بأنه قديم ، فضلا عن أن يعلم أنه لا ثانى له ، وكيف يصح أن يعلم أنه واحد ، وهو يثبته من جنس سائر الأجسام فى المعنى ، وإن نفاه بلسانه !

وأما من يخالفنا فى الصفات ، ويثبت معه جل وعز علما وقدرة وحياة ، على ما قدمنا القول فيه ، فلا سبيل له إلى أن ينفى مع الله سبحانه قديما ثانيا عاجزا ؛ لأنه قد أفسد بهذا القول على نفسه العلم بأن القديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة فى هذه الصفة توجب المشاركة فى سائر الصفات الذاتية ؛ لأنه قد أثبت العلم مختصاً بصفة تستحيل عليه تعالى ، وأثبته تعالى مختصاً بصفات تستحيل على العلم ، فيجب أن لا يأمن أن معه سبحانه قديما عاجزا يختص بكونه عاجزا ، وإن اختص هو بكونه قادراً ، مع اشتراكهما فى القدم . ولا يمكنه القول بأن مشاركته له فى كونه قديما توجب كونه قادرا ، وتحيل كونه عاجزاً أو غير قادر ، وغير عاجز ، لإثباته قديما ليس بقادر ولا عاجز . ولا يمكنه أن يتوصل إلى نفى ثان قديم عاجز بأن يقول إن ذلك يوجب نقصا ، أو يوجب حدثه ، أو يوجب القول بأنه لا / دليل ١٩٤ب-١٩٥ا
على إثباته ، وذلك لأنه لا يمكنه القول بأن كونه عاجزا يوجب النقص إلا لأنه يمنع من كونه قادرا ، وإلا لو لم يحل كونه قادرا لم يوجب فيه نقصا . ألا ترى أن سائر الصفات التى لا تحيل كونه قادرا لا توجب كونه نقصا ! وقد أثبتوا معه تعالى معانى قديمة ليست بقادرة ، ولم يمنع ذلك عندهم من كونها قديمة ، وإن كان

حالها فى النقص كحال العاجز ، فيجب أن يجوزا إثبات عاجز قديم معه تعالى .

على أنا نحيل النقص على القديم من حيث أوجب كونه قديما اختصاصه بصفات الكمال والمدح ؛ وقد أجازوا هم على القديم صفات النقص ، نحو كونه مريدا للقبائح ، ومتكلما فيما لم يزل .

وأما القول بأن العجز يوجب الحدوث ، فلايصح لهم ؛ لأن العجز إنما يوجب الحدث إذا كان محدثا ، فيقتضى كون محله غير منفك من الحوادث ، وإن كان ذلك لا يصح عندنا إلا فى الأكوان دون ما عداها من الأعراض . فأما إذا كان العجز قديما ، فيجب أن لايقتضى فى العاجز حدثا ، وهذا هو الذى ألزمناهم .

وبعد : فإن القدرة كالعجز فى الشاهد فى أنها تقتضى الحدث ؛ وقد قالوا إن القدرة القديمة لا توجب حدث القادر بها ، فكذلك العجز يجب أن لايوجب حدث العاجز إذا كان قديما .

وأما قولهم بأن إثباته عاجزا يوجب القول بأنه لا دليل عليه ، فذلك يوجب عليهم الشك فيه ؛ لأن مالا دليل على إثباته لا يجب نفيه ، وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه ، ولا فرق بين من نفى الشىء لأنه لا دليل على إثباته ، وبين من / أثبته لأنه لا دليل على نفيه ؛ فقد صح أنه لا طريق لهم إلى إثباته ١٩٥ا ـ ١٩٥ب /
واحدا ، وأنه يلزمهم تجويز ثان عاجز .

وأما نفى ثان قادر لنفسه ، فلا يصح لهم إذا أثبتوا القديم قادرا بقدرة قديمة ، وذلك أن من حق القدر أن تكون مقدوراتها متناهية على ماقدمنا ذكره ، فيجب أن يجوزوا كونهما قديمين قادرين بقدرة قديمة ، وإن صح التمانع بينهما من حيث كانت مقدوراتهما متناهية .

ومن قولهم إن القدرة القديمة يصح أن تتعلق بما تتعلق به القدرة المحدثة ،

لتجويزهم مقدورا من قادرين ، أحدهما قديم ، والآخر محدث ، فيجب أن يجوزوا أن يكون معه جل وعز قديم ثان قادر بقدرة محدثة ومقدورهما واحد ، فلا يصح التمانع بينهما ، ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يثبتوا استحالة كون مقدور واحد من قادرين ، لأن ذلك مما لا سبيل لهم إلى إبطاله مع قولهم بالكسب .

وأما المجبرة الذين ينفردون بالقول بالجبر ، فلا سبيل لهم إلى نفى ثان مع الله سبحانه لوجوه : منها أن من قولهم تجويز مقدور واحد لقادرين : أحدهما قديم ، والآخر محدث ، وذلك يمنعهم من العلم بأن المقدور الواحد يستحيل كونه مقدورا لقادرين قديمين لو كان للقديم جل وعز ثان ، والأدلة التى تعتمد فى نفى الثانى مثبتة عليه ، فيجب أن يمنعهم ذلك من العلم بالتوحيد .

وقولهم : إنما نجوز كون مقدور واحد لقادرين على وجهين ، أحدهما كسبا
/ ١٩٥ب ـ ١٩٦ والآخر اختراعا . فأما على وجه واحد فإنا نحيله / ، ولذلك نحيل مقدورا واحداً من قادرين مكتسبين ، وكذلك نحيل ذلك من قادرين مخترعين ، وإذا أحلناه صح الاعتماد على دليل التمانع فغلط ؛ وذلك لأنا لم ندع عليهم أن من صريح قولهم إثبات مقدور لقادرين على جهة الاختراع ، وإنما قلنا إن ما قالوه يمنعهم من العلم باستحالة مقدور لقادرين على كل وجه ؛ لأن الطريق الذى به نعلم استحالة مقدور من قادرين على وجهين هو الذى به نعلم استحالته على وجه واحد ، ولأن كل طريق يصح فى ذلك ، فإنه ينتقض بتجويز مقدور من قادرين على وجهين كانتقاضه بتجويز مقدور من قادرين على وجه واحد ؛ وإذا كنا ألزمناهم على هذا الوجه ، فما قالوه لا يسقط لزومه .

على أن الذى لأجله يحيلون إثبات مقدور لقادرين على جهة الاكتساب ، هو أن المكتسب يكتسب فى محل قدرته ، والمحل الواحد لا يصح وجود قدرة

القادرين فيه ، ولا يصح كونه بعضاً لاثنين ، وذلك لا يتأتى فى مقدور لقادرين على جهة الاختراع ، فلا طريق لهم إذاً إلى المنع منه ، وذلك يمنعهم من صحة الاستدلال على التوحيد بالأدلة الصحيحة .

على أن من قولهم إن الممنوع لا يصح كونه قادراً لأنهم لما ذهبوا إلى أن القدرة مع الفعل ، وأن خلوها منه يستحيل ، لم يستقم لهم القول بأن الممنوع قادر . وإذا كان ذلك قولهم ، فاستدلالهم على التوحيد بدليل التمانع يجب أن لا يصح ؛ لأن أحدهما إذا منع الآخر خرج بكونه ممنوعا من كونه قادراً ، وخروجه من
١٩٦ ا –١٩٦ب كونه قادراً / يحيل وقوع التمانع بينهما ؛ لأن التمانع إنما يصح بين القادرين ، وكذلك إن امتنع عليهما جميعاً إيجاد الفعل ، فيجب أن يوجب ذلك خروجهما جميعا من أن يكونا قادرين ، وذلك يحيل التمانع ، فقد صح أن قولهم فى المنع بما قالوه يفسد عليهم الاستدلال على التوحيد بدليل التمانع .

وليس لهم أن يقولوا : إنا نعتمد عليه بأن نقول : لو كان معه ثان ، ولم يصح القول بأن مرادهما جميعا يوجد لتضادهما ، ولا القول بأنهما جميعاً لا يوجد لما فيه من إبطال القديم الواحد ، فيجب أن يكون مراد أحدهما يوجد ، وذلك يوجب كون الآخر ممنوعا أو عاجزا ، وعلى كلا الوجهين يصح الاستدلال بدليل التمانع ؛ وذلك لأن ابتداء دليل التمانع ينبىء عن كونهما قادرين ، لأنهما اللذان يصح أن تدعوهما الدواعى إلى الفعل ، ويصح من أحدهما أن يريد الفعل ، ومن الآخر أن يريد ضده ، وهما اللذان يصح أن يتعذر على أحدهما الفعل لمنع الآخر له ، ومتى لم يكن قادرا لم يؤثر فى امتناع الفعل عليه حال الآخر ، فقد صح بهذه الجملة صحة ما ألزمناهم .

وبعد : فإن من قولهم إن القادر منا يجب كونه قادرا لما يقدر عليه ،

ويستحيل إثباته قادرا إلا وهو فاعل ، وذلك يوجب عليهم القول بمثله فى القديم تعالى . وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بقدم مقدورات الله جل وعز ، واعتمدوا فى إبطال القول بأن القدرة موجبة على أن القديم سبحانه وتعالى قد ثبت كونه قادرا على ما سيفعله فى المستقبل . فإذا صح ذلك فيه ، صح مثله فى
القادر منا ؛ لأن تعلق القادر بقدرة / فيما يتعلق به ، وتعلق القادر لنفسه ، / ١٩٦ب–١٩٧ا
لا يختلف .

فإذا صح ذلك ، فيجب على مذهبهم أن يثبتوه تعالى فاعلا لما يقدر عليه ، وذلك يحيل التمانع لو كان معه قديم ثان ؛ لأن التمانع إنما يصح متى صح كون أحدهما قادراً من غير أن يجب كونه فاعلا ، فيكون أحدهما يمنع صاحبه مما يقدر عليه على وجه لولا منعه له لفعله. فأما إذا وجب كونه فاعلا لما يقدر عليه ، فالتعلق بدليل التمانع لا يصح .

وهذا الكلام لمن قال إنه جل وعز قادر بقدرة قديمة ألزم ، لأنه إذا جعل القدرة موجبة ، ولم يؤثر اختلافها فى اشتراكها فى أنها موجبة ، فيجب أن يقول إن القدرة القديمة موجبة للمقدور ، وذلك يوجب عليه القول بأن القديم جل ذكره يجب كونه فاعلا لما يقدر عليه ، وذلك يحيل تعلقه بدليل التمانع ، ويلزمه ذلك من وجه آخر ؛ لأن من قوله إن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد فقط ، وهذه القضية يجب نفيها وإن اختلفت ، فيجب على هذا الوجه أن يجوز أن يكون معه تعالى ثان قديم ولا يقع بينهما تمانع ؛ بل يستحيل ذلك عليهما ؛ لأن كل واحد منهما يقدر على مقدور واحد فقط ، والقادران إذا قدرا على مقدور واحد فلا يصح أن يمنع أحدهما الآخر ، ولا يصح أن يمنع كل واحد منهما صاحبه إذا كان مقدور أحدهما لا ينافى مقدور الآخر .

على أن من قولهم إن الإرادة موجبة ، ولذلك يقولون إن إرادة كون

١٩٧ ا-١٩٧ب/ مالا يكون تمن أو / شهوة . فإذا صح ذلك ، فيجب أن لا يمكنهم أن يقولوا : لو كان معه ثان لصح وقوع التمانع بينهما ، بل يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر من حيث استحال اجتماع الضدين ، ولا يمكنهم أن يعدلوا عن ذلك إلى القول بأنه لو كان معه قادر ثان ، لصح أن يحاول أحدهما كراهة مايحاول الآخر إرادته ، لأن من قولهم إنه مريد لنفسه ، أو بإرادة قديمة ، وذلك يحيل التعلق بدليل التمانع على هذا الوجه . فقد صح بهذه الجملة أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يصح معرفة التوحيد ، وأن ذلك إنما يصح لنا على الأصول الصحيحة .

يتلوه إن شاء الله فيما يليه الكلام على الثنوية القائلين بالنور والظلمة . والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله الطاهرين أولا وآخرا . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

فهرست

المغنى

إملاء
القاضي أبي الحسن عبدالجبار
الأسد آبادى

الجزء الرابع

رؤية البارى

فهرست المغنى

الجزء الرابع

رؤية البارى

صفحة

مطبعة خيمر — ت ٩٠١١٩٣

OUR HERITAGE

AL-MOGHNĪ

FI ABWAB EL TAWHID WAL ADL

BY

AL-QUADI ABUL-HASSAN ABDUL-JABBAR
415 A. H.

Vol IV

RO'YAT EL-BARI

Edited by
Dr. M. M. HELMI Dr. A.A. EL-TAFTAZANI

Revised by
Dr. I. MADKOUR

Sponsored by
Dr. T. HUSSEIN

The Egyptian Corporation for
News and Publication

The Egyptian Organization
for Authorship and Translation

مطبعة مخيمر تليفون ٩٠١١٩٣

الثمن ٤٠ أربعون قرشاً

يونيه ١٩٦٥